الدكتور

سامى عفيفى حجازى

مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية
قضايا ومناقشات

الجزء الثانى

دار الطباعة المحمدية
بالأزهر بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه والتابعين إلى يوم الدين .. وبعد

فهذه محاضرات فى الفلسفة الإسلامية لبعض الجوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام تحاول أن ترسم الخطوط العامة والمصابيح العقلية للفكر الفلسفى الذى ينشده الدارس والباحث للوقوف على أن الحقل الفلسفى ليس قاصراً على أمة ولا حكراً لعنصر من البشر . فالعقل الإنسانى واحد فى الناس جميعاً وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

وهذه المحاضرات تتحدث عن ملامح حول الفكر الفلسفى الإسلامى وأنه اشتمل على مواقف واتجاهات متنوعة فيما تناوله من موضوعات وقضايا .

وفى هذه الملامح تبرز حقيقة ينبغى للقارئ أن يضعها نصب عينيه، وتتمثل فى أن هناك فرقاً بين التقليل من قيمة مذهب فكرى معين ، وبين التقليل من قيمة الفكر ذاته .

وبديهى أن صفات قليلة من هذه المحاضرات لا يتوقع أن تكفى لبيان هذه القضية بل القضايا المتعددة فى هذا الحقل ، ولكنها فى نظرنا تستطيع أن تثير لدى القارئ شغفاً بالمزيد من المعرفة ... والتى بها يستطيع أن يحدد لنفسه بداية ووسيلة وغاية يقتنع بها ويعمل على الإقناع بها فتكون له هويته ، وموقفه والملامح الفكرية التى تميزه ، وذلك لأن الدراسات الفلسفية من شأنها بناء الشخصية الإنسانية إذ أنها تكسب القارئ دقة فى الحكم وبراعة فى النقد وسعة فى النظر وتيسر له القدرة على الإحاطة بأطراف القضايا المتعددة والموازنة بين الآراء المتعارضة ، كما أنها تدفع فى نفس الدارس روح البحث والنقد الحر البناء القائم على محبة الحقيقة وتدفعه إلى الاستمساك بالقيم العليا وتبعثه على حب الخير والفضيلة .

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى " فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو السراج يعطى الضوء ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس .

فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً " (١) كما يشبه ديكارت الإنسان الذى لا يتفلسف بإنسان لا يستخدم عينيه عند المشى ، بل يغمض عينيه ويسترشد بشخص آخر " (٢).

وهذا المعنى ما تمليه الفطرة ويدفع إليه الحق .

ولعل هذه المحاضرات تكون قد أبانت بعض الهدف الذى من أجله أعدت لتعريف الباحث والدارس بمعالم الفلسفة الإسلامية فى مسيرتها الهادية نحو مستقبل رشيد يؤنسه العقل ويدعمه الإيمان .

ولذا بقيت الأفكار والقضايا الفلسفية الإسلامية يرثها جيل عن جيل كما بقى لهؤلاء الفلاسفة فضل يذكر وأثر يدرك وأول ما يطالعنا هو ذلك الفيلسوف العربى أبو يوسف يعقوب الكندى ثم يأتى الفارابى وابن سينا ، وأبو حامد الغزالى ..

فعلى بركة الله نقف معهم حول قضايا الفكر الفلسفى الإسلامى . وندعو الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به ... وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

د . سامى حجازى

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت . وكتاب التمهيد للفلسفة .

(٢) المرجع السابق .

حول قضايا الفكر الفلسفى الإسلامى

كان أول من حمل لواء الفلسفة فى المشرق بل وفى العالم الإسلامى بوجه عام ـــ فيلسوف تجرى فى دمائه عراقة العروبة وتتردد فى صدره حرارة الإيمان المنبثقة عن فطرة التوحيد .

إنه الكندى فيلسوف العرب الذى عرف المؤرخون فضله فأولوه ما ينبغى من العناية والتقدير .

ولذا ينفرد الكندى من بين سائر الفلاسفة المسلمين بأنه الفيلسوف العربى المحتد ، الضارب بأصوله إلى قبيلة كنده العربية التى قامت منذ زمن طويل بأسباب الحضارة .

ومن هنا فلا عجب أن يتفق أصحاب التراجم على تلقيبه بفيلسوف العرب ، ولا عجب أيضاً أن نتخذ منه صورة تمثل العقلية العربية وقد نهلت من الثقافة الواردة ، واستمسكت مع ذلك بأصالتها العربية الإسلامية .

لقد كان الكندى منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ينظر فيها بفطرة التوحيد التماساً لكمال نفسه .

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل ابن الأشعث من نسل كنده الذى ينتهى نسبه إلى يعرب بن قحطان ، وقد نالت قبيلة كنده مكاناً بارزاً بين القبائل العربية وتمتعت بمظاهر العراقة والمجد على مدى التاريخ.

والمهم فى هذا النسب أن الكندى عربى الأصول وقد وفد والده مع بعض قومه إلى رسول الله ﷺ فى العام العاشر من الهجرة وقد ارتد الأشعث عن الإسلام بعد التحاق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى لكنه ما لبث أن عاد إلى الإسلام واشترك فى فتوحاته نحواً من ثلاثين سنة ، ثم أسند إلى أبنائه وحفدته كثير

من الأعمال الإدارية حتى كان والد الكندى نفسه إسحاق بن الصباح ــ أميراً علــى الكوفة فى خلافة المهدى والهادى والرشيد .

وقد ولد الكندى فى هذه الفترة بالبصرة وتختلف الآراء بصدد تحديــد ولادة الكندى ومن المرجح أن تكون حوالى عام ١٨٥هـ / ٨٠١ م أو قبل ذلك بقليل فــى أخريات أيام أبيه ولذا فقد الكندى أباه وهو صغير .

كما تختلف الآراء أيضاً بصدد تحديد تاريخ وفاته وموطن الاختلاف هـو أن المصادر التاريخية التى تناولت حياة الكندى قد خلت مما يتعلق بــهذين الأمريــن ، وعلى أى حال فإن من المرجح أن تكون وفاته فى أواخر عــام ٢٥٢هـ / ٨٦٦ م أو بعدها أيضاً بقليل .

حياتــه :

ولد أبو يوسف يعقوب فى الفترة التى كانت الحركة العلميــة تعيــش فيــها عصر تألقها وازدهارها ، وكانت عقولهم تنطلق فى نشاطها الفكرى علــى طــول الطريق .

ودرس الكندى فى بداية حياته علــوم اللغــة والأدب والشــريعة والطــب والمنطق والفلسفة والموسيقى .

وكانت نشأته فى البصرة ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانــه كمــا تبين فيما سبق وأكمل حياته العلمية فى بغداد .

وكان الكندى كما تقول المصادر التاريخية مؤثراً للهدوء والعزلة والتــأمل، وخاصة فى أخريات أيام حياته ، فقد عاش حياته كلها إبان ازدهار الدولة العباســية واستقرار ملكها ..

وكان أمر الخلافة قد استتب لهارون الرشيد ثم للأمين والمأمون وفى هــذه الفترة هدأت شوكة الصراع السياسى مما وفر للدولة قدراً كبيراً من الــهدوء الــذى

تمت تحت ظلاله عملية التلاحم الفكرى بين الثقافات والشعوب المختلفة . وكان المأمون قد أطلق الحرية الفكرية والثقافية على أوسع أبوابها .

وكان المعتصم كأخيه المأمون ذا نزعة عقلية أصيلة جعلته يميل إلى مذهب المعتزلة ويقدر تقديراً خالصاً ذوى الاستعداد العقلى والميل الفلسفى .

وهو لذلك كان يمنح الكندى من التقدير ما هو أهل له .

فلما آلت مقاليد الخلافة إلى المتوكل وكان سيئ الظن بالعلوم العقلية والمشتغلين بها شرع الحاقدون على الكندى يغتنمون الفرصة السانحة ويلتمسون أسباب الكيد له أو النيل منه كما يتابع صاحب كتاب أخبار الحكماء [1]حكايته لحياة الكندى فيذكر أن محمد وأحمد ابنى موسى ابن شاكر — شرعا فى تغيير قلب الخليفة عليه وأفسدوا ما بين الكندى والمتوكل ، فقبض عليه ونقلت كتبه إلى قصر الخلافة بالبصرة حيث أفرد لها مكتبة خاصة أطلق عليها .. الكندية .

ولكن المتوكل ما لبث أن اكتشف الحقيقة فعفا عن الكندى ، وأعاد إليه مكتبه [2].

غير أن هذه المحنة العارضة قد أثرت فى نفس الكندى تأثيراً قوياً فاعتزل الناس وانقطع لحياة التأمل والدرس .

وعلى هذا يبدو أن الكندي لم ينل حظاً وافراً من الدنيا ولا صفت حياته من الشوائب التى دفعته إلى اعتزال الحياة العامة والعكوف على التأمل والنظر فى البحث والدرس منصرفاً إلى جد الحياة ، عاكفاً على الحكمة حيث لم تكن نفسه الطلعة لتكتفى بميدان واحد من ميادين العلم أو تقتصر على لغة واحدة ، فأخذ يتعلم

---

(١) القفطى أخبار الحكماء جـ ١ ، ص ٢٠٧ .

(٢) راجع د . عبد الهادى أبو ريدة مقدمة رسائل الكندى .

من اللغات ما يشبع طموحه العلمى إلى أن وافته منيته على الراجح أواخــــر عـــام ٢٥٢هـ / ٨٦٦م .

وترك للإنسانية تراثاً شاملاً يضع اسمه فى سجل الخالدين [١].

مصنفاته :

فى ضوء ما تقدم يتضح أن الكندى لم يترك مجالاً من المجالات العلميــة إلا وقد ألف فيه ولقد ذكر ابن النديم أن مؤلفات الكندى بلغت حوالى مــــائتين وثمانيــة وثلاثين كتاباً ورسالة قسمها حسب موضوعاتها إلى سبعة عشر قسماً تتمثل فى [٢]:

(١) كتبه الفلسفية

(٢) كتبه المنطقية

(٣) كتبه الحسابيات

(٤) كتبه الكريات

(٥) كتبه الموسيقيات

(٦) كتبه النجوميات

(٧) كتبه الهندسيات

(٨) كتبه الفلكيات

(٩) كتبه الجدليات

(١٠) كتبه الإحداثيات

(١١) كتبه الأنواعيات

(١٢) كتبه الأحكاميات

(١٣) كتبه السياسيات

(١٤) كتبه التقدميات

(١٥) كتبه الطبيات

(١٦) كتبه النفسيات

(١٧) كتبه الأبعاديات

إلى غير ذلك من مراجع كثيرة ، وإذا كانت مؤلفاته توقفنا على مدى ثقافته ، فــــإن الجو العلمى الذى ساد بغداد وحرية التعبير كل ذلك كان عاملاً أساسياً فـــى نبـــوغ

---

(١) راجع د . عبد الحليم محمود ـــ التفكير الفلسفى جـ ٢ ، ص ٢٩٧ .

(٢) راجع د . عبد الحليم محمود ـــ التفكير الفلسفى جـ ٢ ، ص ٢٩٧ .

الكندى وظهور نجمه مما أكثر من حساده ووقوعه ضحية للخليفة كما تبين فيما سبق وفى كل هذا ما يبرهن على صفاء الفطرة وقوة الإدراك الشاملة التى أوصلته المكانة التى تليق به كمفكر إسلامى .

جوانب من فلسفة الكندى :

تناول أبو يوسف الكندى بالبحث كثيراً من الموضوعات الفلسفية .

حيث ألقى نظرة شاملة وفاحصة للمعانى الواردة لمعنى الفلسفة وحدد موقف الدين من دراستها .

وتناول طرق المعرفة الإنسانية وكيفية تحقيقها .

ووقف حول قضية العالم وقفة متأنية وبرهن على تناهيه وحدوثه وخلص من هذا إلى إثبات الخالق .

كما كانت له فى الأخلاق والسلوك ملامح وتطبيق وبهذا تكونت أبعاد فلسفة جديرة بالاعتبار .

- وفى هذا المقام يقول ابن بناته :

كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ويقول أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق :

كان الكندى رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ينظر فيها التماساً لكمال نفسه ولذا كانت ثقافة الكندى بهذا الشمول والاتساع الذى أفاده كثيراً فى دراسته للفلسفة بشكل عام .

أولاً : معنى الفلسفة وحكم الاشتغال بها :

يكتفى الكندى فى تفسير معنى الفلسفة بتناول المعانى المتداولة لها بين الباحثين . وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على

واحد منها ، أن يتبين المعنى فى دقة ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى كما وقفنا فيما سبق عند حديثنا عن معنى الفلسفة بأنه اختلفت وجهات نظر الباحثين والفلاسفة فى ذلك اختلافاً كثيراً وتمثل منشأ هذا الاختلاف فى تعدد وجوه الاستخدام لهذه الكلمة من ناحية وكثرة الحيثيات فى النظر إلى مدلولها من ناحية ثانية كما حدها القدماء ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق وبعضها يشير إلى السلوك وبعضها يشير إلى العلة وهكذا .

ومهما يكن من شيء فأنها باجتماعها تعنى المعرفة النظرية والسلوك العملى حيث تتلخص المعانى التى ذكرها الكندى لمعنى الفلسفة فى النقاط الآتية :

(١) من حيث الاشتقاق معناها : حب الحكمة .

وذلك لأن كلمة فلسفة تعريب للكلمة اليونانية فيلاسوفيا وهى كلمة ذات شقين :

الأول : فيلا بمعنى حب ، **والثانى** : سوفيا بمعنى الحكمة وعلى هذا يكون معنى الكلمة إذاً حب الحكمة .

(٢) ومن حيث السلوك الإنسانى : قالوا إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

ويمكن أن ينظر إليها ، من جهة السلوك الإنسانى أيضا فيقال : إنها العناية بالموت .

أى إماتة الشهوات ، وهذا هو الموت الذى قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هى السبيل والطريق إلى الفضيلة .

ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر .

(٣) ومن حيث العلة حدوها بأنها : صناعة الصناعات وحكمة الحكم أى أنها بالنسبة إلى غيرها من فروع المعرفة وأنواع الصناعات حكمة الحكم .

(٤) وحدوها من جهة معرفة الإنسان لنفسه وقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه.

ومن هنا فإذا نظر الباحث إلى أهم ما قد تحققه الفلسفة للإنسان من المعارف يقف على القول السابق وهو معرفة الإنسان نفسه .

أى معرفة أن الإنسان مؤلف من جسم ونفس وعرض فإذا عرف ذلك تماماً فقد عرف كل شيء وعن طريق هذه المعرفة تكون معرفته بالله إذ أن من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم تتوالى عليه سائر المعارف ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

(٥) أما تعريف الفلسفة التقليدى فهو أنها علم الأشياء والحقائق الأبدية الكلية أنيتها ومائيتها وعللها على قدر الطاقة الإنسانية .

والواقع أنه من خلال هذه التعريفات الكثيرة والتى تعبر عن الفلسفة ككل نجد تعريفاً جامعاً للكندى وهو أن الفلسفة : هى علم الأشياء بحقائقها .

ـ وهذه الحقائق تشتمل على الأمور الكلية ، لأن الفلسفة لا تتطلب معرفة الجزئيات كما يرى الكندى ، والفلسفة من حيث إنها علم الأشياء بحقائقها فهى أشرف العلوم ، والشرف الأعلى فيها للفلسفة الأولى أى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق .

- وغاية الفيلسوف هى : من حيث العلم إصابة الحق .

ومن حيث العمل : العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمالاً للإنسان (١).

وهى على أى حال أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق .

كما وقفنا على هذا فيما تقدم .

---

(١) د . عبد الحليم محمود ـ التفكير الإسلامى جـ ٢ ، ص ٣٠٩ . وراجع د . عوض الله حجازى ـ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٤ .

ومن هنا فالفلسفة لا تعارض الدين ولا تناقض قيمه وعقـائده بـل علـى العكس من ذلك تماماً تحاول الفلسفة أن تبرهن على ما أتـى بـه الرسـل وتصـل بمقاييسها العقلية والإدراكية إلى نفس النتائج التى أنزلها خالق الإنسان للإنسان .

وعلى هذا فالفلسفة خادمة للدين وذلك لأن الفكر الفلسفى المستقيم إنما ينبـع من الفطرة السليمة والفطرة السليمة تواكب الدين ، والدين هو قمة الحقيقة والمعرفـة الناتجة عن تأمل الكون والوجود والحياة من خلال آيات الله البينات وحججه الدامغـة وحكمته البالغة لا من نظرة الإنسان الذاتية وعقله القاصر ونفسه التى تـتبع الـهوى فتظلم نفسها وتظلم غيرها بنشر سمومها البعيدة عن العلم الحق والعمل بالحق .

ثانياً : نظرية المعرفة :

تتنوع طرق المعرفة الإنسانية تبعاً لتنوع الموضوعات التـى يتعلـق بـها الإدراك ، واختلاف هذه الموضوعات فى طبائعها ، ولذا تختلف معرفة الإنسان مـن ناحية آلاتها ومن ناحية قيمتها وثباتها ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها ومـن ناحية مصدرها واختلاف هذه الموضوعات إنما هو فى طبائعها .

وهنا يتناول الكندى الحديث عن طرق المعرفة الإنسانية ويقول أنها تتنـوع إلى :

(١) المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى .

(٢) والمعرفة العقلية .

(٣) والمعرفة الإشراقية أو التصفية والارتياض .

<u>أما الأولى</u> : وهى الإدراك الحسى فيقصد به ما تنقله الحواس المتعددة إلـى النفس من صور المحسوسات الهيولانية وذلـك كـالألوان والأصـوات والروائـح والطعوم وكيفيات اللمس كالنعومة والخشونة والصلابة وما إلى ذلك .

وهذه المعرفة غير ثابتة ، ذلك أن المحس غير ثابت لأنه فـــى صـــيرورة دائمة ولذا فهى كثيراً ما تخدعنا كما يرى ذلك ديكارت ، بل إن الحواس نفسها قـــد يلحقها من العطب ما يعطل عملها أو يجعل هذا العمل لا يتسم إطلاقاً بالدقة .

لأنه لا يصور تصويراً دقيقاً ماهية الأشياء [١].

(٢) والثانية : وهى الإدراك العقلى أو المعرفة العقلية ، وهذه المعرفة كليـة لأنها تدرك الأمور الكلية من الأنواع والأجناس ، بمعنى أنها تدرك الصور العقليـــة التى لا تحتاج إلى مادة أصلاً وهى أقرب إلى طبيعة الأشياء وذلك بمعنى أن العقـــل منزه عن الهيولا إذ يقوم بتجريد الكليات العامة من الجزئيات المحسوسة أى بانتزاع الصور العقلية من الصور الحسية واستخلاص المعارف التى لاتتمثل فـــى الحـــس وإنما تقوم على الحجة والبرهان .

- ومن هنا يقسم الكندى العقل إلى :

أ ــ العقل بالقوة : وهو الاستعداد النفسى القائم على المعرفة أو هو مجرد القـــدرة على الإدراك .

ب ــ العقل بالفعل : وهو نفس العقل بالقوة .

ولكن بعد أن يدرك الكليات التى تتمثل فى أنواع الأشياء وأجناسها فـــالأول وهو العقل بالقوة يعتبر مجرد استعداد وتهيؤ للإدراك . والثانى : أى العقل بـــالفعل هو نفس الإدراك الفعلى المتعلق بالكليات فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك يتـــم بتجريدها عن اللون والطول والقصر والسواد والبياض ... ويبقى بعد هذا التجريـــد الحيوانية والناطقية وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد بنو البشر .

(٣) العقل المستفاد وهو نفس الكليات التى تعلق بها العقل بالفعل ومعنـــى هـــذا أن العقل المستفاد هو عبارة : عما يقوم به العقل بالفعل .

---

(١) د . عبد الحليم محمود ــ التفكير الفلسفى جـ ٢ ، ص ٢٩٨ .

ونستطيع أن نقول بعد أن ألقينا الضوء على كـــل مــن الإدراك الحســـى والإدراك العقلى :

- أن الحس لإدراك الأشخاص .

- والعقل لإدراك الأنواع والأجناس .

كما أن الحس يدرك صور المحسوسات إدراكاً مباشراً ولا يحتاج فى هـــذا الإدراك إلى زمان .

أما العقل فيدرك الصور العقلية إدراكاً غير مباشر أى بعد أن ترســـل إليـــه الحواس صور الجزئيات المحسوسة عن طريق المخيلة والمصورة بتداعى المعـــانى فيتولى العقل هذه الصور الجزئية وينتزع منها الكليات العامة متمثلة فـــى الأنـــواع والأجناس ومجردة عن العوارض والمشخصات وذلك كما فى المثال السابق .

على أن الصور المحسوسة بعد إدراكها لا تنفصل عن الحس كما لا تنفصل الصور العقلية بعد إدراكها عن العقل .

- وعلى هذا يتضح أنه لا فرق بين الحاس والمحسوسات كما أنه لا فرق بين العقـل والمعقولات .

ومن خلال هذا البيان تنقسم المعرفة الإنسانية الآتية عـــن طريـــق الحـــس والعقل إلى ثلاثة أقسام تبعاً لاختلاف طبائع الموضوعات التى تتعلـــق بـــها وذلـــك لأنها:

١) إما أن تتعلق بالمادى ذى الهيولى وهى المعرفة الطبيعية وهى أرزل المعـــارف وأقلها شأناً .

٢) وإما أن تتعلق بغير الهيولى ولكن له اتصال بـــذى الـــهيولى وهـــى المعرفـــة الرياضية كما فى مسائل الهندسة وحساب المثلثات ، فالهندسة وإن كـــانت فـــى ذاتها نظريات مجردة من الهيولى إلا أنها تتصل فى جانبها التطبيقى بالســـطوح

وهى ذوات هيولى وكذلك الحساب فهو وإن كان فـــى ذاتـــه أرقامـــاً مجـــردة وأعداداً اعتبارية إلا أنه يتصل بالمعدود المادى ذى الهيولى .

وهكذا فى سائر المعارف الرياضية .

ومن هنا تعتبر المعرفة الرياضية أرقى من المعرفة الطبيعية لما فى متعلقها من البراءة الذاتية والتجرد عن الهيولى .

٣) وأما النوع الثالث فهو ما يتعلق بما ليس بذى هيولى ولا اتصال له بالـــــهيولى وهو معرفة الربوبية وهى أرقى أنواع المعرفة على الإطلاق لـــبراءة متعلقـــها تماماً عن الهيولى وعن الاتصال بالهيولانى وهو معرفة الربوبية .

وهنا يتضح الفرق بين معرفة الربوبية والمعرفة الرياضية إذ الأولى وهـــى معرفة الربوبية بريئة عن الهيولى بتحققه فى ذاتـــها دون الحاجـــة إلـــى الاتصـــال بالهيولانى بخلاف المعرفة الرياضية فإن موضوعها وإن كان بريئاً من الـــهيولى إلا أنه محتاج فى تحققه إلى الهيولى .

وكل ما كان هيولانى فإنه مثالى يتمثله الحس الكلى فى النفس أما ما ليـــس بذى هيولى ولا تقاربه الهيولى فلا يتمثل فى النفس البتة ، فمن بحث الأشياء التـــى فوق الطبيعة أى الأشياء التى لا هيولى لها ولا تقارنها فلن يجد لها مثالاً فى النفـــس وإنما يمكن أن يصل إلى معرفتها بالبحث العقلى .

- أما من يحاول أن يصل إلى معرفة ما فوق الطبيعة عن طريـــق الحـــس فـــإن محاولاته ستذهب عبثاً وأنه يعشو عن المعقول عشاء عين الوطواط عـــن نقـــل الأشخاص فى البيئة الواضحة لنا فى نور الشمس .

ومعنى ذلك أن لكل مجال من مجالات المعرفة طريقه الـــذى يختـــص بـــه ويؤدى إليه .

ــ وفى هذا المقام يقول الكندى " من الناس من يطلب تمثل المعقــول ، مــع أنــه واضح عقلياً ليدركه عن هذا الطريق إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقــول " ، ثــم يتابع الحديث فى القضية فيقول :

" ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن والمعقول الذى لا يتمثــل ولا يتصور فى الذهن تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة " . ثــم يردد كلمته التالية :

" ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلــم الريــاضى إقناعاً ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ولا فى البلاغة برهانــاً ولا فــي أوائــل البرهان برهاناً " [(١)].

فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنــا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ليس ذلك فحســب بــل وعســر علينــا وجــدان مقصوداتنا [(٢)].

ثالثاً : الإدراك الإشراقى أى التصفية والارتياض :

ويقصد به أن تفيض المعارف الإليهة على النفس دون مشقة ولا تكلف ليس ذلك فحسب بل ودون أن يكون للحس أو العقل دخل فى ذلك وموطن هذا أن النفــس الإنسانية إذا ما استقامت فى طريق الفطرة باســتيقاظ منبهاتــها انعكســت عليــها المعارف الإلهية بخلاف ما لو كانت النفس بعيدة عن طريق الفطرة والتوحيد فــإن ذلك يحول بينها وبين هذا النمط الرفيع من المعرفة أو العرفان .

ولا شك أن الرياضة الصوفية وطول التأمل يساعد كثيراً على تنقية النفــس وتحقيق كمالها .

---

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريده ــ رسائل الكندى الفلسفية ، ص ١١٢ .

(٢) راجع د . عبد الحليم محمود ــ التفكير الفلسفى ، جــ ٢ ، ص ٣٠١ .

وهذا هو طريق الأنبياء كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود وهـــو فـــى ذروته العليا خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة بلا طلب ولا بحيلة بشرية ... إنه بلا طلب ولا تكلف ...

- وإذا كان الفيلسوف يصل إلى حقائق الأشياء بالمقاييس العقلية والبحث النظـــرى فإن النبى يصل إلى ذلك بالإدراك الإشراقى الذى يتاح لنفسه الزكية الطاهرة .

- وهنا فرق آخر بين النبى والفيلسوف هو أن تعبير النبى يكون أسمى بياناً وأكـثر إيجازاً الأمر الذى يعجز البشر ويدل على ثبوت الإدراك الإشراقى .

- ويمثل الكندى لهذا المقام بخواتيم سورة يس حيث ورد فيها الجواب على أحـــد المجادلين فى المعاد فدلت بما فيها من الدقة والإيجاز على أنها ليست ثمرة جهد بشرى بل هى من فيض العلم الإلهى على قلب الرسول ﷺ قال تعالى :

﴿ وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (١) .

فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام قـد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن فإنه من الممكن إذا أبليت وصارت رميماً أن توجد مـن جديد فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم وإن كان الأمر بالنسبة إلى الله لا يوصف بأنه أصعب أو أسهل . وأن القوة التى أبدعت من الممكن أن تنشئ ما اندثر وانتهى .

---

(١) سورة يس ، الآية ٨٢ .

أما كون العظام موجودة بعد إن لم تكن فذلك ظاهر للحس فضلاً عن العقل وأن السائل عن هذه المسائلة مقر بأنه هو نفسه كان بعد أن لم يكن فعظمه إذا وجد بعد إن لم يكن فإعادته وإحياؤه أمر ممكن ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك قال تعالى : ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ .

ثم يبين سبحانه أن كون الشيء من نقيضه موجود قال تعالى : ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾ .

فجعل من لا نار ناراً ومن لا حار حاراً فإذا كان الشيء يحدث من نقيضه فإنه من باب أولى يحدث من ذاته .

ثم قال سبحانه وتعالى : ﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ .

والأمر في هذه القضية واضح وبديهي وإذ قد توهم المنكرون تقييد قدرة الله في خلق السموات والأرض بمدة من الزمان قياساً على فعل البشر وبما أن أعظم المحسوسات يحتاج في خلقه إلى مدة أطول فيما يظنون وهنا لفت لأنظارهم في أنه لا يحتاج في إبداعه إلى زمان قال تعالى : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ .

فأي بشر يستطيع أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمعه سبحانه فيما أوحاه إلى رسوله من إيضاح وبيان أن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً[1].

---

(١) الكندي ــ رسالة في كتب أرسطوطاليس ، ص ٣٧٣ .

ومن الإدراك الإشراقى الرؤيا الصادقة التى تخلص النفس من قيود البـــدن وشوائب المادة وهنا تتلقى إشراق المعارف وفيض المعلومات وذلك بشرط أن تكون قبل الموت زكية طاهرة .

ومن كل ما تقدم نقف على أن المعرفة عند الكندى إما أن تكون معرفة عـن طريق الحواس وهذه معرفة ناقصة لا تصل إلى حقيقة الأشياء وإما معرفة عقليــــة وهذه المعرفة لا تحيط بالأجزاء وإنما هى معرفة كلية وإما معرفة إشراقية كما تبين فيما سبق .

- وعلى هذا فالكندى لا يوافق على أن طريق المعرفة هو الحس وحده أو العقـــل وحده أو الحس مع العقل كما تبين وأن معرفة الحـــس لا تصـــل إلـــى مـــهايا الحقائـــق والأشياء .

- ومعرفة العقل طريق لمعرفة الأجناس والأنواع فقط ولذا يذهـــب إلـــى القـــول بالإدراك الإشراقى وهذا الإدراك فى قمته خاص بالأنبياء والرسل وعلم هـــؤلاء كما يقول بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ولا بحث .

وقبل أن ننتقل إلى بيان جانب آخر من فلسفة الكندى نشير إلى أنه لم يكـــابد التجربة الصوفية أو المعرفة الذوقية وإنما عاش بالعقل وللعقل شأنه فى ذلك شــــأن ابن سينا الذى كان فيلسوفاً عقلياً إلى ابعد الحدود رغم حديثه الممتع عـــن المعرفـــة الصوفية وطريق الإرتياض والذوق الصوفى .

تقسيم الفلسفة عند الكندى :

يقسم الكندى الفلسفة بالمعنى العام أولاً :

إلى قسمين (علم وعمل)

ويريد بالعلم : الفلسفة النظرية .

ويريد بالعمل : الفلسفة العملية .

وذلك التقسيم مبنى على أنه يقسم النفس إلى قسمين :

١ – فكر ٢ – حس

بحيث يكون العلم هو القسم الفكرى، الذى يتعلق بالمعقولات .

والعمل هو القسم الحسى الذى يتعلق بالمحسوسات .

ولما كانت الأشياء المعقولة إما مجردة عن المادة أصلاً كالإلهيات أو مادية الأصل كالجواهر الجسمية فإنه يقسم العلم النظرى إلى قسمين :

(١)علم بالأمور الإلهية .

(٢)علم بالأمور المصنوعة المخلوقة .

وهذا ميل من الكندى إلى الإيمان بالدين واعتقاده التام فى أن هذه الموجودات المحسوسة مصنوعة للبارى تعالى (١).

الكندى والتوفيق بين الدين والفلسفة :

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل والقضايا الهامة التى شغلت الفلاسفة المسلمين من الكندى إلى من أتى بعده وربما إلى وقتنا الحاضر .

وإذا كانت محاولات البعض فى هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة فى الوسط الدينى فإن محاولة الكندى ربما كانت أكثر توفيقاً .

وتتمثل الدوافع والأسس التى يقيم عليها الكندى توفيقه فى أمور منها :

(١)غاية الفلسفة تلتقى تماماً مع غاية الدين فالفلسفة تهدف ... إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى

---

(١) د . عوض الله حجازى ـــ الفلسفة ـــ ص ١٩٤ .

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل والقضايا الهامة التى شغلت الفلاسفة المسلمين من الكندى إلى من أتى بعده وربما إلى وقتنا الحاضر .

وإذا كانت محاولات البعض فى هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة فى الوسط الدينى فإن محاولة الكندى ربما كانت أكثر توفيقاً .

وتتمثل الدوافع والأسس التى يقيم عليها الكندى توفيقه فى أمور منها :

(١)غاية الفلسفة تلتقى تماماً مع غاية الدين فالفلسفة تهدف ... إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق [1]. وتلك هى الغاية التى يعمل لها الدين الذى جاء به الرسل الصادقون عن الله عز وجل .

(٢) إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند الدين — أى الإسلام إلى الوحى فإن كل ما جاء به الوحى أى القرآن يمكن فى نظر الكندى (أن يفهم بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل) [2].

(٣) كما أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين فهى ليست بديلاً عنه كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملحدين من أنصارها ولذا يؤلف الكندى الفيلسوف رسالته فى تثبيت الرسل عليهم السلام ، فالفلسفة تصل بعد الجهد والكد إلى بعض الحق وربما قصرت عن البعض الآخر ، أما النبوة — وهى فعل إلهى فى نفوس الأنبياء — فإن علومها لدى من تأملها وأحسن فهمها تبدو موجزة بينه محيطة

---

(١) أبو ريدة — رسائل الكندى .

(٢) المرجع السابق .

بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب ، ويقدم الكندى أكثر من نمـــوذج لما تضمنته آيات القرآن فى أمر العقيدة ــ مما يؤكد هذه القضية .

(٤) ولكن مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التى تسعى إليـــها فـــلا ينبغـــى إهمالها أو معاداتها ، فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ويفرح بها ويشكر أصحابـها أياً كانوا (فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسر الحق فضلاً عمن أتى بكثير مـن الحق) إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادونا مـــن المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق[1] ، وهنا ينبه الكنـــدى إلـــى أن الحضـــارة الإنسانية لا وطن لها وهى شركة تسهم فيها كل الأمم .

فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار المتقاربة عصراً بعد عصـــر .. وغـــير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ــ وإن اتسعت مدته واشتد بحثـــه ولطـــف نظمه وآثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك .

وينبغى ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتـــى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا[2] .

(٥) ويلجأ الكندى أيضاً إلى فكرة تتردد كثيراً فى مجال الدفاع عن الفلســـفة ، هـــى أنه من الضرورى لمن يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها هو أولاً .

ذلك لأننا يمكن أن نسألهم الاشتغال بالفلسفة يجب أو لايجب ؟

فإن قالوا يجب سلموا من أول الأمر بما سبق أن عارضوا فيه .

وإذا قالوا لا يجب فقد تحتم عليهم أن يعطوا العلة والبرهان وإعطاء العلـــة والبرهان هو عمل الفلسفة التى هاجموها باسم الدين .

---

(١) الأهوانى ، كتاب الكندى إلى المعتصم .

(٢) المرجع السابق .

الكندى والبرهنة على وجود الله تعالى ووحدانيته

حين يجول الإنسان بفكرة فى كتاب الله المنظور أى فـــى أرجـاء العـالم المترامى الأطراف يخيل إليه أنه عالم لا نهائى ولا تحصـــره الحـدود أو تحكمـه النهايات وكما يشق عليه تصور نهايات مكانية لهذا العالم يشق عليه تصور بدايـــات زمانية له ومن هنا يحكم بأنه لا نهائى .

أما الكندى فقد استطاع أن يظفر بحل هذه المشكلة من خلال الدلائل العقليـة على قضيتى التناهى والحدوث حيث يعتمد الكندى فى محاولته إثبات الخالق للعـالم على فكرة التناهى والحدوث أى أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمـان فالعالم حادث لابد له من محدث هو الله تعالى .

حيث يثبت الكندى تناهى كل من الجرم والحركة والزمان لينتهى من ذلـك إلى القول بتناهى العالم كله وقد كان أرسطو وأكثر القدماء يسلمون بتنـاهى العـالم من حيث الجرم والجسم .

وهنا يسوق الكندى دليلاً عقلياً يعرف بدليل المتناهى واللامتناهى ويقدم لـهذا الدليل بمقدمات بديهية تعتبر بمثابة الأساس العقلى الذى يرتكز عليه .

وهذه المقدمات تتمثل فى النقاط التالية :

- كل الأجرام التى ليس من بينها شيء أعظم من شيء متساوية .
- المتساوية المتجانسة أبعاد ما بين نهايتها واحدة بالفعل والقوة .
- ذو النهاية ليس لا نهاية له .

وكل الأجرام المتساوية ــ إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظـم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

- كل جرمين متناهى العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم كذلك.

وبعد هذه المقدمات التمهيدية والضرورية يسوق الكندى دليله لإثبات تناهى الأجرام حيث يقول :

لو فرض جرم لا نهاية له ثم فصل منه جرم متناهى العظم فإن الباقى بعد هذا الانقطاع

إما أن يكون متناهى العظم

أو يكون لا متناهى العظم

فإذا كان الباقى متناهى العظم فإنه إذا زيد عليه الجرم المفصول منه المتناهى العظم كان الجرم كله متناهى العظم أيضاً وهو خلاف المفروض . أما إذا كان الباقى بعد الانقطاع لا متناهى العظم فإنه إذا زيد عليه المفصول منه فإما أن يصير أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو يكون مساوياً له . فإن كان أعظم مما كان عليه قبل الزيادة فقد صار اللامتناهى أعظم من اللامتناهى وهو باطل .

وإن لم يكن أعظم مما كان عليه قبل الزيادة بل كان مساوياً له فقد زيد على جرم فلم يزد شيئاً وهو باطل أيضاً إذ معنى ذلك أن الكل يساوى الجزء .

وهكذا تستحيل جميع الاحتمالات العقلية الناشئة عن القول بجرم اللامتناه فقد تبين بذلك أنه يستحيل عقلاً وجود ذلك الجرم الذى لا نهاية له فجميع الأجرام إذن متناهية .

وعلى هذا النحو يمكن تناول دليل المتناهى واللامتناهى فى سلسلة من الحركة أو أجزاء من الزمان لإثبات تناهى كل من الحركة والزمان كما ثبت تناهى الأجرام من قبل على أن إثبات تناهى الأجرام يستلزم تناهى الحركات والزمان لأن الجرم لا محالة ذو أبعاد هى الطول والعرض والعمق فهو مركب والتركيب يستلزم زماناً ما والزمان مقاييسه الحركة .

فإن ثبت تناهى الجرم فقد ثبت تناهى كل من الحركة والزمان . والكندى يثبت تناهى الزمان بدليل خاص .

ذلك لأننا لو فرضنا أن الزمان غير متناه فى جانب الماضى فإن معنى ذلك أننا لو أردنا جدلاً أن نسير من الآن ونرجع إلى الخلف مع الزمان فى ماضيه لما انتهينا إلى نهاية .

إذن مالا نهاية له من الآن إلى الماضى لا يمكن أن يقطع ، وإذ صدق ذلك فقد صدق أيضاً أنه لا يمكن أن يقطع مالا نهاية له من الماضى إلى وقتنا الحاضر.

وبذلك يتحتم أن يكون للزمان بداية ، فهو متناه فى جانب الماضى وذلك بمعنى أنه لو كان الزمان لا متناهياً فى جانب الماضى لما استطعنا أن نقطعه إلى الحاضر إذ اللامتناهى لا يقطع وبما أننا قطعناه فلاً فهو إذن متناهى [1].

ثم يضيف الكندى مخالفاً أرسطو الذى كان يقول بقدم العالم ، أى عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة إلى ذلك قوله بأن هذه الأمور الثلاثة متلازمة .

فالزمان زمان الجسم أى مدة وجوده لأنه ليس للزمان وجود مستقل والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل ، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم فالحركة لا تكون إلاّ حالة فى زمان والزمان بدوره مقياس حركة الجسم ومن هنا فلا معنى له إلاّ إذا وجدت الحركة .

ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة الملتزمة ثبت حدوث جميعها.

ومن هنا يتضح تناول الكندى لقضية الحدوث والقدم واعتناقه فى حرارة متوقدة : القول بحدوث العالم مقيماً عليه عدة براهين كتناهى الحركة وتناهى الزمن فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود وإذا كان الزمان ذا

---

(١) راجع الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٣١٤ .

نهاية بالفعل كما برهن الكندى فى حديثـــه الســـابق فـــالجرم ذو نهايـــة بـــالفعل اضطراراً[١].

ويدلل على هذا المعنى أيضاً فيقول :

(لو أن كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لا نهاية له لاســـتحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالى . وغير ذلك فإنا لو ثبتنا انتباهنا علـــى نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حـــداً فـــاصلاً ، وكل ما قد سبقه وكل ما يعقبه متناه بالضرورة . يلزم هذا كله أن الجرم والحركـــة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدهما الآخر ، ولما كانت كلها متناهية فـــإن مـــدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث) [٢].

وكل حادث لابد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالـــة الوجـــود ، وينبغى ألا يفوتنا أن الكندى أقرب إلى الروح الدينية منه إلى التقليد الفلســـفى الـــذى يجعل ـــ عند الإغريق ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين وغيرهم إلى القول بقـــدم العالم وهو نوع من الثنائية يتنافى مع الأديان السماوية جميعاً .

أما فى (الوحدانية) فيستخدم الكندى فكرة منطقية وهى أنه عندمـــا تتعـــدد أفراد النوع الواحد فلابد أن تتفق فى صفة أو صفات مشـــتركة (هـــى الجنـــس) وتختلف فى صفة أو صفات (هى الفصل) .

وبناء على ذلك فلو قلنا بوجود عدة آلهة للعالم . لوجب أن تشـــترك هـــذه الآلهة جميعاً فى صفات الألوهية الأساسية (وهى القدرة على الخلق) وأن يتمـــيز

---

(١) الكندى ، رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ، ص ٩٨ . وراجع د . عبد الفضيل القوصـــى ـــ جوانب من التراث الفلسفى س ٧٥ . وراجع د . عوض الله حجـــازى ، المرجـــع الســـابق ، ص٤٠.

(٢) انظر محمد عبد الهادى أبو ريده ، رسائل الكندى ، ص ٧٢ .

كل منها على الآخر بصفات أخرى أو فروق فردية ومعنى ذلك أن حقيقة الإله ستكون مركبة من شيء عام يشترك فيه مع غيره وشيء خاص ينفرد به وحده ، وهنا لابد أن نسأل أنفسنا عن علة هذا التركيب ، ولئن وجدنا علة على سبيل الفرض فلابد من البحث عن علة أخرى وهكذا ، لكن لا يمكن الاستمرار فى ذلك إلى مالا نهاية ولابد من الوقوف عند حد أى القول بوجود إله أو علة أولى لكل موجود برئ من كل كثرة وتركيب ، إذ الكثرة من سمات الخلق وهى مستحيلة كما رأينا بالنسبة للخالق بل هو :

" واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً " [١].

ومن هنا نقف على شمول نظرة الكندى فى الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى ، وهذه البراهين وإن كانت تقوم على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان إلا أنه يسلك جانب استجواب الفطرة بالتوحيد لا كما فعل هؤلاء <u>ويتلخص البرهان الأول</u> : فى أنه يستند إلى صفة الحدوث فالشيء فى نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجداً لذاته .

إذ العالم حادث ، وله بداية فى الزمان لأنه متناه ومن ثم فلابد له من محدث ومحدثه هو الله تعالى .

وهذا الدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

<u>وأما الثانى</u> : فقائم على كثرة الموجودات حيث يرى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة .

---

(١) انظر المرجع السابق ، وراجع محمود قاسم ، المنطق ومناهج البحث ، ص ٢٦ .

وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى مالا نهاية .

ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات [١].

والثالث : قائم على التدبير وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار إليه أرسطو ويتمثل فى :

أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

هذه هى نظرية الكندى والتى تمثل مذهباً متكاملاً فى التكوين الميتافزيقى للعالم .

وإذا كان المتكلمون قد نظروا إلى العالم باعتباره مكوناً من جواهر وأعراض بينما نظر الفارابى وابن سينا إلى العالم باعتباره مكوناً من وجود وماهية فقد نظر الكندى إلى العالم باعتباره مكوناً من وحدة وكثرة لا تقوم إحداهما بدون الأخرى[٢] وأن المؤثر فيه واحد بالذات بعيداً عن الوحدة والكثرة وهو الله تبارك وتعالى .

- والخلاصة أن العالم بما فيه من الأجرام والحركات والزمان متناه . وما يثبت تناهيه فقد لزم حدوثه فالعالم إذن حادث حدوثاً زمانياً خارج من العدم الصرف إلى الوجود الفعلى .

---

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية ، رسالة فى وحدانية الله تعالى .

(٢) د . عبد الفضيل القوصى ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

ومما سبق من شرح لآراء الكندى يتبين أنه لم يأت برأى يعـــارض بـــه أصلاً من أصول الإسلام بل لقد كان لنقاء فطرته يستوحى ما يبرهن من نصـــوص الدين على نحو لا يختلف عن المتكلمين وجمهور المتدينين .

وهذا واضح فى قوله بالمعاد الجسمانى ، وفى قوله بتناهى العالم وحدوثـــه من العدم الصرف دون أن يتأثر ببريق الاتجاهات المجافية للفطرة والدين كما هـــو لدى الذين ينادون بقدم العالم ، وهو بذلك خارج عن دائرة الفلاسفة الذيـــن كفرهـــم الإمام الغزالى كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود رحمه الله ــ لقولهم بقدم العـــالم، وبعدم علم الله بالجزئيات وبالبعث الروحانى فقط .

أما موقف الكندى من الإدراك الحسى فهو موقف ربما يستساغ من الناحيـــة النظرية التجريدية ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية [١].

وعلى هذا يتضح أن الكندى كان متميزاً فى فلسفته عن غيره مـــن ســـابقيه ولاحقيه حينما ذهب للتدليل على أن العالم حادث واستخدم لانطلاقاته بديـــهيات لا ينكرها إلا مكابر أو معاند .

---

(١) د . عبد الحليم محمود ــ التفكير الفلسفى جـ ٢ ، ص ٣٢٧ .

- وراجع فلسفة الكندى
- الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الكندى سلسلة أعلام العرب .
- الدكتور محمد غلاب تاريخ الفلسفة الشرقية .
- الدكتور محمد إقبال تجديد الفكر الدينى .
- الدكتور رفقى زاهر الفلسفة الإسلامية فى الشرق .
- الدكتور محمد عبد الستار نصار فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات

ثانيا : الفارابى ... المعلم الثانى

(٢٥٩هـ/ ٨٧٠ م) (٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م)

نبذة عن حياته :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى ، ويعرف بالفارابى نسبة إلى ولاية فاراب بتركيا وإن كان الروايات تعددت فى مولده ونرجح أنه ولد عام ٢٥٩هـ/٨٧٠م وتوفى عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م وذلك كما يقول ابن خلكان [(١)] : أن وفاة الفارابى كانت عام ٣٣٩ عن عمر يناهز الثمانين عاماً . كما اختلف فى أصله فمن قائل إنه فارس نسبة إلى فاراب الداخلة الفارسية .

ومن قائل : إنه تركى نسبة إلى فاراب الخارجة التركية وإن كان ما ذكره ابن أبى إصيبعة [(٢)]أوقع وأن والد الفارابى كان فارسياً تزوج من امرأة تركية وأصبح قائداً بالجيش التركى ويتضح ذلك بقوله التالى :

مدينة فاراب : وهى : مدينة من بلاد الترك فى أرض خراسان وكان أبوه قائد جيش وهو فارسى المنتسب .

وهنا نلمح أن هذا القول يعطينا تفسيرات لاختلاف المؤرخين لأصل الفارابى - وللزى التركى الذى كان يرتديه دائماً وقد أشار إليه ابن خلكان وقت أن تناول قصة دخول الفارابى على سيف الدولة الحمدانى - فى قوله : إن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزى الأتراك وكان هذا زيه دائماً .

---

(١) ابن خلكان وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد جـ٤ ص ٢٤٠ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأبناء فى طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ١٣٥ .

- وعلى هذا اتضح أن أصل الفارابى فارسى وأن مسقط رأسه تركى وولد فى أسرة تنعم بالرخاء ووفرت له أسرته أسباب العلوم الميسورة فى بيئته فنال منها قسطاً موفوراً حيث انتقل إلى العراق وتلقى علومه الأولى فى مدينة البصرة ثم انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة فى ذلك الوقت ، وملتقى العلماء والحكماء وهناك التقى بأبى بشر : متى بن يونس ، أحد المترجمين فى الفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية وأحد علماء المنطق المشهورين تتلمذ الفارابى لهذا العالم وأخذ عنه وتأثر بأسلوبه الواضح وعبارته المستقيمة ، وقد ظهر أثر ذلك فى كثير من مؤلفاته التى جاءت غاية فى السهولة واليسر ... كما تتلمذ على فيلسوف آخر وهو يوحنا بن حيلان أحد البارعين فى المنطق والطب .

- ولقد استفاد الفارابى كثيراً من أستاذه وفاق زملاءه وزاد عليهم فى التحقيق والشرح وتعددت تلاميذه ... كما يذكر أنه اشتغل بالقضاء فى بلده وفى سن الأربعين غير الفارابى مجرى حياته حيث إن طبيعته لم تتفق والإنغماس فى الماديات فعمد إلى التأمل العقلى وحببت إليه الحكمة فانقطع لها ولذا لم يترك الفارابى جانباً من جوانب الفكر والعلم إلا كتب وألف فيه وابتكر أو شرح وحلل وفسر حيث كانت مؤلفاته متفرعة ، واهتماماته متنوعة وشروحه متعددة .

ومن هنا يتبوأ الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة قل أن تدانيها مكانة وفى هذا المقام يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : وإن كانت الأجيال لتهتف باسم الفارابى منذ ألف عام فى الشرق والغرب فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة وبما ترك من آثار فى تاريخ التفكير البشرى وفى تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة . كما يقول ماسينون : أن الفارابى هو أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى .

وإذا كان الكندى لم يحدد كل معالم الفلسفة الإسلامية ، فإن الفارابى هو الأب الحقيقى للفلسفة الإسلامية فقد ألم بعناصرها تقريباً ، وترك لخلفائه معظم المسائل التى عرفوا بها واتخذوا منها مواقف معينة فهو أعرف الفلاسفة المسلمين بتاريخ الفلسفة .

ومن هنا فالفارابى هو أعظم من ضبط تراث أرسطو وصنفه ورتبه .

وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لأنه كان كما تبين فيما سبق خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطى ولأنه أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم . هذا إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ليس هذا فحسب وإنما حاول التدليل على وحدة الرأيين كما أنه لم يقف إيمان الفارابى بوحدة الفلسفة عند حد التوحيد بين آراء أفلاطون وأرسطو ، بل سار فى هذا الطريق شوطاً بعيداً فحاول التوفيق بين الفلسفة والإسلام تحقيقاً لنفس الغاية الأولى وهى إثبات أحدية الحق كما سنقف على ذلك فى مكانه من البحث .

وقد تنقل الفارابى فى بلاد كثيرة بسبب الاضطرابات السياسية التى كانت قائمة فى الدولة العباسية فانتقل من بغداد إلى حلب ، واتصل بسيف الدولة أبى الحسن الحمدانى ، فأكرمه هذا الخليفة عندما عرف مكانته من العلم وأغدق عليه كثيراً من الأموال التى لم يقبل الفارابى منها إلا القليل لزهده وقناعة نفسه التى زهدت فى المال والجاه ... وفى يوم من الأيام حدث أن جرد الأمير سيف الدولة الحمدانى حملة أرسلها إلى دمشق ... وكان الفارابى جندياً ضمن هذه الحملة التى سارت إلى دمشق وهناك لقى ربه عام ٩٥٠م / ٣٣٩ هـ .

ومما سبق يتضح أن الفارابى استقر به المقام فى بغداد وعكف فيها على دراسة كتب أرسطو ، فقرأ كتاب النفس مائتى مرة والطبيعيات أربعين مرة [١]، ثم

---

(١) أولبرى ، الفكر العربى ، ص ١٥٥ .

رحل إلى دمشق ثم إلى مصر وما لبث أن عاد إلى حلب حيث استقر به المقام في مجلس سيف الدولة حتى لقي ربه ومن خلال هذه الرحلة نقف على معطيات وبراهين تفرغ الفارابى للبحث عن الحكمة فى كل مجالاتها فلا صخب يختلس وقته ولا موطن يقيد حركته ولا شهوة من شهوات النفس تعوقه عن غايته وتعوقه عن مواصلة الطريق .

وفى ظل هذه الرحلة الهادئة استطاع الفارابى أن يمحص طائفة من المصنفات المتعددة كما يقال أن للفارابى حوالى ٣١ مؤلفاً باللغة العربية ترجم منها البعض إلى العبرية واللاتينية [١].

ومن أهم ما ترجم كتاب إحصاء العلوم وما كتبه عن النفس ومما تقدم يتضح تميزه بسمتين بارزتين :

إحداهما : الميل إلى الزهد والتدبر القائم على نقاء الفطرة .

ثانيتهما : ثقافته الواسعة المتعددة الإدراكات والمعارف حيث كان يخلد إلى السكينة والهدوء ولا يهوى الجلوس إلا عند مشتبك رياض ، أو مجتمع ماء .

وفى ظل حياته الهادئة استطاع الفارابى أن يخرج طائفة من المؤلفات المتعددة نذكر منها :

١ – رسالة فى ما تجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢ – رسالة فى مسائل متفرقة .

٣ – رسالة فى إثبات المفارقات .

٤ – رسالة فى العقل .

٥ – رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

---

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابى ومصنفاته راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى.

٦ – إحصاء العلوم .

٧ – عيون المسائل .

٨ – ما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم .

٩ – الدعاوى القلبية .

١٠- شرح رسالة زينون .

١١- تحصيل السعادة .

١٢- تحقيق غرض أرسطو طاليس فيما وراء الطبيعة .

١٣- الجمع بين رأيى الحكمين أفلاطون وأرسطو .

١٤- السياسة المدنية .

١٥- آراء أهل المدينة الفاضلة .

جوانب من فلسفة الفارابى :

يتشعب الحديث فى فلسفة المعلم الثانى نظراً لتناوله كثيراً من الجوانب والموضوعات التى تدور حول الحكمة متمثلة فى الله والعالم ، والنفس والعقل ثم الأخلاق والسياسة وكل جانب من هذه الجوانب يشتمل على قضايا ومناقشات . ولو أردنا أن نستقصى كل ناحية من هذه النواحى المتعددة لطال القول ولكننا سوف نقف مع بعض القضايا التى بها ندرك الطريق الفلسفى الذى هو خلاصة رحلته العلمية والفلسفية .

أولاً : الاستدلال على وجود الله تعالى

أقام الفارابى على وجود الله أكثر من دليل من ذلك :

(١) دليل العناية (٢) دليل الواجب :

(٣) دليل الماهية والوجود .

الدليل الأول : العناية :

يقوم هذا الدليل على الصعود من المفعول إلى الفاعل ـ فإن من نظر إلى العالم ولاحظ ما بين أجزائه من نسب هندسية دقيقة وعلاقات منطقية صارمة أدرك أن كل كائن يقوم بدور محدد فى هذا الكون لإقامة النظام . وهذا يدل على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً فهو يوجه سيره بحكمته ويسوس نظامه بتدبيره صنع الله الذى أتقن كل شىء فتبارك الله أحسن الخالقين .

الدليل الثانى : الواجب والممكن :

إن الباحث إذا سلك الطريق السابق عن طريق العناية قد يختلط عليه الأمر فلا يرتقى من النظر فى الخلق إلى النظر فى الخالق وقد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة ـ لذلك انتقل الفارابى إلى دليل آخر هو دليل الواجب والممكن وهو يقوم على أساس تصور الوجود المحض من حيث إن فكرة الوجود والوجوب والإمكان إنما هى أمور عقلية واضحة مركوزة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط معنى آخر . فلو أننا نظرنا فى الوجود المحض من حيث هو دون اعتبار لشىء آخر لاحظنا أنه إما وجود واجب وهو وجود الموجود الذى لو فرض عدمه للزم من ذلك محال .

وإما وجود ممكن وهو وجود الموجود الذى لو فرض عدمه لم يلزم من ذلك محال .

وعلى ذلك فالموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبرن ذاته لم يجب وجوده وهو الممكن الثانى إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده وهو الواجب .

ثم إن الممكن يستوى فيه الوجود والعدم مما لا توجد فى ذاته ضرورة توضح أحد الأمرين فهو إذن محتاج فى وجوده إلى علة ترجح وجوده على عدمه والعلة هى الأخرى تحتاج فى وجودها إلى علة ولا تتسلسل العلل إلى مالا نهاية بل

تنتهى عند الوجود الواجب الذى وجوده من ذاته فلا يحتاج فى وجوده إلى علة بل هو علة العلل وهذا الواجب لذاته هو الله تعالى .

- إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض دليل الواجب والممكن كما عرضنا من قبل دليل العناية فإذا أردنا المقارنة بين هذين الدليلين فإن الفارابى يقرر أن دليل العناية يناسب الفلاسفة الطبيعيين الذين يشغلهم النظر فى عالم الكون والفساد .

أما دليل الواجب والممكن فهو الذى يناسب الحكماء الإلهيين الذين ألقوا بأنفسهم إلى البحث فى حقيقة الوجود المحض دون اعتبار للجزئيات الحسية والأغراض الزائلة .

وقد أشار القرآن الكريم فيما يرى الفارابى إلى هذين الدليلين فى قوله سبحانه : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ .

فإن الشطر الأول من هذه الآية يشير إلى طريق النظر فى الكون والتأمل فيما يضمه من عجائب وأسرار للاهتداء من ذلك إلى وجود الصانع الحكيم الذى أحسن كل شىء خلقه .

أما الشطر الثانى وهو قوله تعالى : ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ يشير إلى الطريق الثانى طريق التأمل فى مطلق الوجود فإن ذلك يؤدى إلى التفرقة بين الإمكان والوجوب والقطع بأن جملة الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته وهو الذى يمنح هذه الممكنات وجودها شأن العلة مع المعلول .

فهى بالنظر إلى ذاتها ممكنة إذا لا يلزم للفرد من عدمها محال وهى بالنظر إلى علتها التى تقتضى وجودها بالضرورة واجبة فهى إذن ممكنة لذاتها واجبة لغيرها .

ولا شك بعد هذا البيان أن برهان الواجب والممكن أوثـــق وأقـــوى مـــن برهان العناية لما فى الأول من الإطلاق والتجريد ولما فى الثـــانى مـــن الاكتفـــاء لملاحظة المظاهر والوقوف عند الجزئيات .

الدليل الثالث : الماهية والوجود :

يستند هذا الدليل إلى أن للأشياء الحادثة أو الممكنة لكل منها ماهية أو حقيقة كالإنسانية بالنسبة إلى الإنسان ولكل منها أيضاً هوية أو وجود شخصى ويتميز بـــه عما سواه من الممكنات . ولما كانت الماهية غير داخلة فى الهوية ولا الهوية داخلـة فى الماهية . ولما كان الوجود المتعين لا يلزم الماهية من ذاتها فقد تحتم أن تكـــون لهذا الوجود الشخصى المتعين المعبر عنه بالهوية علة ما . (فالاحتياج إلى العلـــة إذن ناشئ عن مغايرة الماهية للهوية) .

وبما أنه لا يجوز أن تتسلسل العلل إلى مالا نهاية فلابد من القـــول بانتـــهاء العلل إلى علة أولى أو إلى مبدأ أول تكون ماهيته هى نفس هويته وهذا المبـدأ الأول هو الله سبحانه وتعالى .

ويمكننا أن نوضح هذا الدليل بما يأتى :

أن لمحمد وجودين مختلفين أحدهما وجوده النوعى أى وجود نوعـــه وهـــو الإنسان ويسمى هذا الوجود بالماهية ــ والثانى وجوده الشخصى المشـــار إليـــه أى وجود محمد بجسمه وشكله وأخلاقه وثقافته وسائر مقوماته الشخصية ويسمى هـــذا الوجود بالهوية . ولما كانت الماهية غير الهوية وليس بينهما تلازم ضرورى فقـــد احتاجت الهوية إلى علة تمنحها الوجود وهكذا فى كل ممكن أو حادث .

وبما أنه يستحيل تسلسل العلل فقد وجب أن تنتهى إلى مبدأ تكـــون ماهيتـــه هى نفس هويته حتى لا تحتاج هويته إلى علة . وهذا المبدأ الذى اتحـــدت ماهيتـــه وهويته هو الله سبحانه وتعالى .

الصفات الإلهية :

ثم أن هذا الواجب الذى تقرر وجوده بأكثر من دليل يتنزه عن كل نقص ويتصف بكل كمال ومن ثم انقسمت صفاته إلى قسمين :

(١)صفات سلبية ويقصد بها تنزيهه عن كل نقص .

(٢)وصفات وجودية ويقصد بها وصفه بكل كمال .

أما التنزيهات فتتلخص فى عدم مشابهته لشيء من الممكنات (ليس كمثله شيء) فهو مثلاً ليس بمادى لأن المادة تمنع من التعقل بالفعل أو تحد منه على أقل تقدير وهذا فضلاً عما تستلزمه طبيعة المادة من الحدوث والإمكان وهو ما يتنافى تماماً مع حقيقة الواجب .

وأما صفاته الوجودية أو أسماؤه الحسنى فإنها ليست مغايرة لذاته ولا زائدة عليه بل هى عين الذات بلا كثرة أو تعدد وهو يتصف بكل ما تتصف به الموجودات التشريفية من الفضيلة مع بلوغه فى كل صفة أقصى كمالها المتصور وتنزهه فى كل صفة عما قد يشوبها فى المخلوق من نقص وما يلزمها من تحديد .

فهو لتنزهه عن المادة وشوائبها عقل بالفعل

وهو لتعقله الكامل الدائم عاقل

وبما أن ذاته من موضوعات تعقله فهو أيضا معقول فهو إذن عقل وعاقل ومعقول .

على أن عليه لا يقتصر على ذاته وإنما يعلم مع ذلك الكليات والجزئيات علماً لا يتكثر بكثرتها ولا ينقسم بانقسامها .

وعلى نحو اتصافه بالعلم يتصف بسائر الكمالات .

معرفة الواجب : إن الاستدلال على الواجب لا يعنى مطلقاً خفاء وجوده بل هـــو من البيان والوضوح حيث لا يوجد بين الأشياء ما هو أظهر منه ولكننـــا لضعــف مداركنا وقصور عقولنا وشدة ظهوره قد نعجز عن إدراكـــه فـــإن إفـــراط كمالـــه وقصور عقولنا وشدة ظهوره قد نعجز عن إدراكه فإن إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره والشأن فى هذا كالشأن فى الضوء فإن الضوء هـــو أول المبصـــرات وأكبرها فكان يجب أن يكون أوضح الأشياء لأبصارنا إذ المتبادر إلـــى الذهـــن أن كـــل ما كان أتم وأكبر كان إدراك الأبصار له أتم وأوضح ونحن نرى العكس فـــإن الضوء إذا أفرط من قوته واشتد قربه منا عجزنا عن الرؤية الواضحـــة واختلطـــت الأمور أمام أبصارنا وهكذا قد نعجز عن إدراك الله لقوة نوره ويخفى علينا من شـــدة ظهوره مع ضعف مداركنا إلى حد تختلط معه الرؤية ويتعسر التمييز .

على أن الطريق الذى يمكن أن نتأدى منه إلى نوع من المعرفة يرضى فـــى أنفسنا كما من النزوع إلى الكمال ونقترب منه إلى الله عز وجل هو أن نتحد بـــالعقل الفعّال .

وإنما يتحقق ذلك حين يتخلص المرء من المادة أو يتســـامى عليـــها حتـــى يصير عقلاً بالفعل وحينئذ قد يتاح له الاتصال بالعقل الفعّال وهـــو العقـــل الأخـــير المدبر لعالم الكون والفساد كما سيأتى بيانه فى موضعه إن شاء الله .

العالـــم :

مراتب الموجودات : هنا ينظر الفارابى نظرة شاملة إلى الوجود كلـــه فيصنـــف الموجودات على كثرتها واختلافها فى قائمتين متمايزتين :

١ – قائمة الموجودات الروحية ٢ – قائمة الموجودات المادية .

ثم يرتب كل قائمة ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب وبهذا تكون الموجودات فى كلتا القائمتين مصنفة فى اثنتى عشرة مرتبة نعرض لها على النحو التالى بيـــد أننـــا

نبادر بالإشارة إلى أن الفارابى وإن نظر إلى الوجود كله إلا أنه خص عالم الممكنات فى هذا الوضع بأكثر عناية .

أولاً : الموجودات الروحية :

تنزل سلسلة الموجودات الروحية من أعلى إلى أدنى كما يظهر من هذا العرض .

١ – الكائن الأول أو السبب الأول وهو واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى .

٢ – العقول التسعة المدبرة للأفلاك السماوية .

٣ – العقل العاشر وهو العقل الفعّال فى الإنسانية المدبر لعالم الكون والفساد .

٤ – النفس الإنسانية .

٥ – الهيولا وهى المبدأ الأول الذى تشترك فيه الأجسام فى كونها أجساماً .

٦ – الصورة هى المبدأ الذى يعين الهيولا ويعطيها ماهية خاصة .

ثانياً : الموجودات المادية :

كذلك تصنف الموجودات المادية فى ست مراتب متدرجة تنازلياً على هذا النحو :

١ – أجسام الآدميين .

٢ – أجسام الحيوانات الأخرى غير الإنسان .

٣ – أجسام النباتات المختلفة .

٤ – أجسام المعادن .

٥ – الأجرام السماوية .

٦ – العناصر الأولى أو المواد الأولية المشتركة بين سائر الأجسام السماوية والأرضية وهى الماء والتراب والهواء والنار وما جانسها كالبخار .

صدور الكائنات :

لقد لاحظنا من خلال استعراض الموجودات الروحية والمادية أن أولها وأرفاها هو الواجب لذاته وأن بقية الموجودات المرتبة ترتيباً تنازلياً في إحدى عشرة مرتبة ممكنات لا يلزم من فرض عدمها محال وهى لإمكانها صادرة عن المبدأ الأول معلولة له .

ولكن المبدأ الأول واجب الوجود لذاته بسيط بساطة مطلقة لا كثيرة فيه بوجه وهذه الممكنات كثيرة ومتعددة . أما بساطة الواجب فلأنه لو جازت فيه الكثرة لاحتاج إلى مركب وهذا الاحتياج يتنافى صراحة مع طبيعة الوجوب . وأما كثرة الممكنات المعروفة حتى عن طريق الحس فنحن نرى فى هذا العالم أشياء كثيرة مختلفة . بذلك يحكم الحس ويؤيده العقل فى حكمه .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو كيف صدرت هذه الممكنات الكثيرة عن الواجب الواحد ومن المعروف أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد؟

هنا يحاول الفارابى أن يتخلص من هذا المأزق أو يحل هذا الإشكال فيقرر أن الذى صدر عن الواجب الواحد هو شىء واحد أيضاً وهو ما يسمى بالعقل الأول الذى يناسب مبدأه فى وحدته التامة وبساطته المطلقة .

ثم أن هذا العقل الأول يدرك ثلاثة أمور متمايزة .

فهو يدرك مبدأه الذى صدر عنه ويدرك أنه ممكن لذاته ويدرك أنه واجب لغيره . وعن طريق هذه الإدراكات الثلاثة تصدر عنه بدوره ثلاثة أشياء وهى جرم الفلك الأقصى ونفسه والعقل الثانى .

وكذلك هذا العقل الثانى تصدر عنه هو الآخر ثلاثة أشياء جرم ونفس وعقل ثالث وهكذا فى بقية العقول إلى العقل العاشر المدبر لعالم الكون والفساد .

ويبدو أن الفارابى قد استشعر فى فكرة الصدور مجافـــاة الـــروح الديـــن وتنافرا مع العرف العام فحاول أن يضيق هذه الهوة الواسعة مقرراً أن هذه العقـــول هى الملائكة الذين نص على وجودهم الشرع الحنيف [١].

النفس والعقل :

اهتم الفارابى بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً الأمر الذى سوغ لـــ (ديبـــــور) أن يقول (وقد اعتبر الفارابى من جملة الأطباء ولكن يظهر أنه لـــم يباشـــر مهنـــة التطبيب بالفعل وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس) .

والعقل وإن كان قوة من قوى النفس إلا أن له استقلالاً عنها وامتيازاً عليـــــها كمـــا سيظهر من هذا العرض .

أولاً : قوى النفس :

يقرر الفارابى أن فى النفس الإنسانية ثلاث قوى مختلفة وهى :

(١)القوة النباتية .

(٢)القوة الحيوانية .

(٣)القوة الناطقة .

---

(١) راجع فى فلسفته الأستاذ الدكتور محمد البهى الجانب الإلهى .
- وراجع ديبور تاريخ الفلسفة فى الإسلام .
- وراجع الفارابى المسائل الفلسفية والأجوبة عنها .
- وراجع الدكتور رفقى زاهر الفلسفة الإسلامية .
- وراجع دكتور محمد عبد الرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية .

القوة النباتية :

أما القوة النباتية فتستكمل بثلاث مقومات أو بثلاث قـوى فرعيـة وهـى : الاغتذاء ، والنمو ، وتوليد المثل .

فالاغتذاء أو القوة الغازية هى التى تجعل الغذاء إلى مشاكلة الجسم والنمـو أو القوة المربية أو القوة المنمية هى التى تبلغ بالجسم كماله فى النمو ويبقى المقـوم الثالث من مقومات النفس النباتية وهو القوة المولدة للمثل كيما يسـتمر النـوع فـى الوجود .

القوة الحيوانية أو النفس الحيوانية :

أما القوة الحيوانية فكما لها شيئان هما الإحساس والحركة الإرادية وهـى : قسمان محركة ومدركة .

- أما المحركة فلها قوتان القوة الشهوية التى تطلب النافع والقوة الغضبيـة التـى تدفع الضار .
- وأما القوة المدركة فلها طريقان يتحقق بهما كمالها الخاص وهما طريق الحواس الخمس الظاهرة وطريق الحواس الباطنة .

وبعد أن فرغنا من الحديث عن كل من النفس النباتية والنفـس الحيوانيـة يأتى دور النفس الإنسانية أو الناطقة وهى العقل الذى يمتاز به الإنسان عن غـيره من أنواع الحيوان والعقل هو هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات وهو قسمان : <u>عملى ونظرى</u> .

- فأما العملى فهو الذى يميز بين الجميل والقبيح ويدرك الجزئيات ويسـتنبط مـا يجب فعله من الأعمال الإنسانية فهو إذن مبدأ السلوك الأخلاقى ومبدأ الاستنباط فى الصناعات الإنسانية العملية .

وكأن الفارابى يريد بهذا العقل العملى ما يسمى (بالضمير) فى الأخلاق وما يسمى (بالملكة) أو (المهارة) فى الفنون والصناعات ـ فما بقى بعد ذلك من وظيفة للعقل النظرى ؟ إن له دوراً إيجابياً وخطيراً فى المعرفة الإنسانية ـ فهو يدرك الكليات ويميز بين الحق والباطل ويستعين على ذلك بأدوات كثيرة وتنبثق منه فروع مختلفة .

ويظهر هذا كله إذا تأملنا طبيعة المعرفة أو كيفية التعقل .

ثانياً : نظرية المعرفة :

يستعين العقل بالحواس الخمس الظاهرة التى ترسل إليه صور الأشياء المحسوسة وذلك عن طريق الحواس الباطنة التى هى بمثابة الوسيط بين الحواس الظاهرة والعقل .

ونتبين أهمية الدور الذى تلعبه الحواس الظاهرة فى تحقيق المعرفة الإنسانية من ملاحظة من فقد إحدى هذه الحواس فإن معرفته بمتعلقات حاسته المفقودة من صور العالم الخارجى تكون لا محالة ناقصة .

فإن من فقد حاسة البصر مثلاً لا يستطيع أن يتصور طبيعة الألوان مهما شرحت له وقل مثل ذلك فى من فقد حاسة السمع بالنسبة إلى الأصوات وفى من فقد حاسة الشم بالنسبة إلى الروائح وهكذا فى بقية الحواس . وهذا هو ما أشار إليه أرسطو بقوله (إن من فقد حساسا ما فقد علماً ما) فالحواس الظاهرة (هى الروافد الطبيعية التى تمد العقل بمعلوماته عن العالم الخارجى وذلك بما ترسله إليه من صور هذا العالم متمثلة فى الألوان والأشكال والأصوات وكيفيات اللمس والروائح والطعوم .

ثم ترتسم هذه الصور الجزئية فى العقل الذى ينتزع فيها كليات عامة ويستخلص منها معارف يقينية .

أما هذا العقل نفسه فله أربعة مظاهر مختلفة أو أربعة أطـــوار متدرجـــة وتختلف أسماؤه تبعاً لاختلاف مظاهره وأطواره .

فهناك العقل بالقوة والعقل بالعقل والعقل المستفاد والعقل الفعّال ، ونوضـــح فيما يلى ما قصده الفارابى بكل من هذه العقول .

(١)**العقل بالقوة** : والعقل بالقوة هو مجرد استعداد محض لقبول ما يرد عليه مـــن الصور المختلفة وهذا الاستعداد هو قدر مشترك بين الناس .

ذلك أن العقل يبدأ كصحيفة بيضاء خالية من كل نقص ثـــم تتوالـــى عليـــه صـــور الأشياء الحسية لتنقش فيها كما ينقش الرسم فى الشمع وتصير بذلك معقولة بـــالعقل . فالعقل بالقوة إذن أشبه شىء بالهيولى التى تتصور حادثـــة فـــى كـــل العـــوارض والأوصاف ولهذا يسمى أيضاً (بالعقل الهيولانى) والفرق بين هذا العقـــل وبيـــن الهيولى أو المادة تقّبل الصور فى سطوحها دون أعماقها .

أما العقل بالقوة فتمتزج به الصور امتزاجاً تاماً بحيث لا يصبح هناك فـــرق بين هذا العقل ومدركاته .

(٢)**العقل بالفعل** : أما العقل بالفعل فهو نفس العقل بالقوة ولكـــن بعـــد أن يـــدرك الصور المختلفة .

فأما صور الأشياء فيجردها عن الوضع والمكان والزمان لينتزع منها كليات عقليـــة عامة وبذلك يصير لهذه الصور المجردة أساس من المادة فيدركها العقل كمـــا هـــى وبهذا لا يكون هناك فرق بين ماهيتها وبين وجودها فى العقل .

<u>والخلاصة</u> : أن العقل بالقوة هو العقل قبل أن يدرك شيئاً والعقل بالفعل هو العقـــل بعد أن تنطبع فيه صور الأشياء بمعنى أنه إذا نظر إلى العقل قبل أن يدرك الأشـــياء سمى عقلاً بالقوة وإذا نظر إليه بعد أن يمارس وظيفة الإدراك بالعقل ســـمى عقـــلاً بالفعل فهما إذا وجهان لشىء واحد .

(٣) **العقل المستفاد** : والعقل المستفاد هو الوجه الثالث أو الطور الثالث من أطوار العقل وفيه يتسنى للعقل أن يدرك ذاته أى أن يدرك أنه عقل فيكون بذلك عاقلاً ومعقولاً فى الوقت نفسه .

(٤) **العقل الفعال** : وأما العقل الفعّال فهو العقل العاشر المدبر العام للكون والفساد.

وبديهى أنه يوجد خارج النفس الإنسانية ولكنه ضرورى لتحقيق معرفتها .

لأن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يمارس وظيفته فى تجريد الصور عن علاقتها المادية وانتزاع الكليات من جزئياتها الحسية إلا بمعرفة هذا العقل الفعّال .

فهو الذى يفيض على العقل الإنسانى فيجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل ثم يجعل العقل بالفعل عقلاً مستفاداً كما يجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل .

على أن العقل الفعّال ليس فعلاً خالصاً ولا هو فعّال دائم لأن المادة تقيد فعله نوعاً ما من التقييد بل الفعّال دائماً هو الله الذى لا دخل للمادة فى فعله الأزلى الأبدى .

فإذا أردنا أن نعقد المقارنة بين العقول الأربعة المذكورة فإن العقل الفعّال هو أرقاها جميعاً إذ هو شبه صورة للعقل المستفاد ويليه العقل المستفاد الذى هو شبه صورة للعقل بالفعل ثم العقل بالفعل لأنه شبيه صورة للعقل بالقوة .

ثم إن العقل بالقوة هو شبه صورة للنفس الحيوانية وهى شبه صورة للنفس النباتية والنفس صورة للجسم فهى إذاً درجات مختلفة فى سلم الكمال والأرقى دائماً يرفع ما هو أدنى منه إلى المرتبة التالية .

وتترتب سلسلة الموجودات تبعاً لترتب القوى التى تدركها فيما يدركه فالحس الباطن مثلاً أرقى من الذى يدركه الحس الظاهر وما له وجود فى العقل أرقى مما له وجود فى النفس .

ثالثاً : خلود النفس :

ليس الموت هو المشهد الختامى فى رواية الإنسان ولا الصفحة الأخيرة فى سجل وجوده المتعاقب وإنما تمتد حياته بعد الموت ليلقى جزاء سعيه فى دنياه ، فإن كان شراً جنت نفسه عذاباً أليماً وشقاء مقيماً .

أما إن كان خيراً فسعادة لا تنقطع ونعيم لا يزول .

ذلك لأن النفس إذا تحررت بالموت من قيود البدن وتخلصت من أغلال المادة قوى إحساسها بالسعادة واشتد شعورها بالنعيم .

ففى عالم الخلود تتصل مواكب النفوس بأشباهها وتتعرف الأرواح بنظائرها وما أنها حينئذ نفوس مجردة من المادة فإنه لا يترتب على اجتماع أى عدد منها تزاحم فى الخير ولا ضيق فى المكان فهى أشبه شىء بالصور العقلية فى النفس .

فكما لا يقتضى اجتماع الصور العقلية تزاحماً ولا ضيقاً مهما كثرت هذه الصور فى النفس فكذلك لا يترتب فى اجتماع النفوس مهما كثرت تزاحم ولا ضيق.

وتعظم اللذة كلما كثرت النفوس المتشابهة لأن النفس تعقل ذاتها وتعقل ما يشبهها وكل تعقل يحدث لذة فتتزايد اللذة بتزايد المعقولات . وذلك يشبه تزايد الكتابة وجودتها وتزايد اللذة الناشئة عن ذلك بمداومة الكتابة والمواظبة عليها .

وما دام هناك موت وحياة ونفوس بشرية تفارق أبدانها وتلبس ثياب الخلود فإن سعادة الصالحين لا تزال فى تزايد كلما جد فيهم تعقل .

وعلى هذا يتضح مما تقدم أن فى فلسفة الفارابى مواضع كثيرة تستوقف الانتباه وتجدر بالملاحظة ولعل هذا راجع إلى ما تتسم به هذه الفلسفة من غزارة المادة وثراء المضمون وطرافة الموضوعات .

وقد اعتبر الغزالى أبا نصر الفارابى أحد رجلين يمثلان الفلسفة أصدق تمثيل .

وثانى الرجلين هو الشيخ الرئيس ابن سينا ومن هنا كان هجومه فى تهافت الفلاسفة متجهاً إليه بشكل أساسى .

وقد عرضنا من آراء الفارابى بما يحدد مذهبه ويوضح اتجاهه ولكننا مع ذلك فى حاجة إلى وقفة عاجلة أمام بعض هذه الآراء لكشف ما قد يكون فيها من وجوه القوة ونواحى القصور .

(١) صنف الفارابى أنواع الموجودات فى قائمتين قائمة الموجودات الروحية وقائمة الموجودات المادية ورتب كل منهما ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب وجعل الهيولى والصورة فى المرتبتين الخامسة والسادسة من قائمة الموجودات الروحية .

- ونسأل الفارابى كيف اعتبر الهيولى موجوداً روحياً والمعروف أنها مبدأ مادى أو هى المادة قبل أن تلحقها الصورة وتشخص بالأعراض .

- صحيح أنها مجرد فرض لا تحقق له فى الخارج إذ لا حقيقة لشىء دون صورته .

ولكن عدم وجودها فى الخارج شىء واعتبارها إحدى مراتب الموجودات الروحية شىء آخر .

- بل إن عدم تحققها فى الخارج يزيد الأمر تعقداً لأن الفارابى إنما يعدد مراتب الموجودات المتحققة فى الخارج بالفعل .

<u>والخلاصة</u> : إذا نظرنا إلى الهيولى على أنها مبدأ كالمادة فهى أقرب إلى قائمة الموجودات المادية منها إلى قائمة الموجودات الروحية .

— وإذا نظرنا إليها على أنها موجود اعتبارى لا تحقق لـــه فـــى الخـــارج لـــم يجـــز وضعها ضمن مراتب الموجودات المتحققة بالفعل فعلى كلا الحالين يؤخـــذ على الفارابى اعتبار الهيولى إحدى مراتب الموجودات الروحية .

— وهنا نلمح أنه إنما أراد من ذلك أن يكمل مراتب الموجودات الروحيـــة بحيـــث تتساوى فى العدد مع مراتب الموجودات المادية .

(٢) أما نظرية صدور الكائنات على نحو ما صوره الفارابى بشىء آخـــر فإنـــه لا يثير المناقشة والتساؤل فحسب وإنما يثير التقزز والاستنكار كذلك .

إن المبدأ الذى بنيت عليه هذه النظرية أساساً وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هو فى الحقيقة مبدأ وهمى لا وجود له إلا فى عالمنا نحن .

ومن القبيح أن نقيس الغائب على الشاهد أو نقيد فعل الله بمقـــاييس بشـــرية قاصرة ففى النظرية إذاً تجديف على الغيب بغير برهان .

- وقد حاول الفارابى أن يجد فى ثنايا الدين ما يمكن أن يدعم فكرتـــه فزعـــم أن العقول البشرية التى تحدث عنها هى الملائكة الذين ورد الشرع بتقرير وجودهم لكن هذه المحاولة لا تغنى عنه فتيلاً ولا تجديه فى مأزقه الحرج بيـــن الفلســـفة والدين. فللملائكة وظائف أخرى غير وظيفة الخلق أو الصدور التـــى حددهـــا الفارابى للعقول وكيف يواجه الفارابى النصوص الشرعية التى تنسب الخلق إلى الله دون الملائكة ودون أن يقف مبدأه الغريب عقبة أمـــام ذلـــك مـــن هـــذه النصوص قوله تعـــالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾ (١) .

---

(١) سورة ص الآية ٧٢ .

- كذلك لا ينحصر عدد الملائكة فى عشرة وإنما يتجاوز عددهم الآلاف كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم ﴿يمددكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين﴾ (١).

﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ (٢).

والواقع أن نظرية الصدور نظرية دخيلة على الإسلام منقولة عن بعض المتأثرين بالأفلاطونية الحديثة .

المجتمع المثالى أو المدينة الفاضلة :

الفلسفة والواقع :

ليس هنا — فى المنطق السليم — فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب واقعى أو وصف واقعى .

فالأدب — فى قسم من أقسامه : هو قيمة وصفية ، يحاول القائم عليه تصوير الواقع فى دقة : كدقة آلة التصوير ، أما الفلسفة : فإنها كلها مثالية .

ولعل من الأسباب التى جعلت الناس يخطئون فى التعبير ، وفى الفكرة فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة أفلاطون ، ونزعة أرسطو ، وإطلاقهم على أفلاطون : أنه مثالى وعلى أرسطو أنه واقعى .

وكان سبب هذه التفرقة : هو قول أفلاطون بعالم المثل ، وحفزه إلهمم إلى استشرافه والتطلع إليه ، وأن يكون سلوك الإنسان فى نفسه ، وسلوك الجماعة فى نظمها وقوانينها : متمشياً مع ثمار المعرفة بهذا العالم : عالم المثل .

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٢٥ .

(٢) سورة المدثر الآية ٣١ .

وراجع الدكتور محمد البهى فى الجانب الإلهى ، وراجع المرجع السابق للكندى.

بينما ينقض أرسطو هذه النظرية ، ويعمل ـ ما استطاع ـ على هدمها وتقويض دعائمها .

ولكن مما لاشك فيه أن أرسطو ـ مثله فى ذلك مثل أفلاطون : كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق والسلوك ، ليستمتع بها فى واقعه .

إنه كان يرسم فى نظرياته السياسية والخلقية ، مثلاً علياً ، وأهدافاً سامية لا تمت ، أو لا تكاد تمت ، بصلة إلى الواقع ، إنه مثالى فى نظرياته السياسية وفى مذهبه الخلقى .

وكل فلسفة إنما هى : محاولة لتغير الواقع فى الآراء وفى السلوك ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية ..

ومن هنا فكل فلسفة إذن هى مثالية بهذا الاعتبار .

وإذا كانت الفلسفة فى جميع عصورها مثالية ـ أو يجب أن تكون كذلك ـ فإن الأذهان تنحرف حينما تقرب بين كلمة مثالى ، وكلمة خيالى ، أو وهمى .

ذلك أن المذهب الذى يرسمه الفيلسوف إنما هو : مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه .

وإذا لم يأخذ الناس به ، فليس ذلك لأن المذهب يستحيل التحقيق وإنما : لعوامل أخرى ليست هو المذهب فى نفسه .

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة : مثلها بالنسبة للمعتقدات ومثلها بالنسبة لكل فكرة ، تدعو إلى الخير ، والأخوة والسلام .

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ، فى صفائها الأصلى : تحقق لها السعادة ، ولكن الإنسانية تجرى وراء غرائزها فتقع فى الشقاء وتتجرع الآلام .

وترى الإنسانية أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من استقرار وتعاون ، ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس في التغالب والاغتصاب ، والأثرة فتجر على نفسها الكوارث والنكبات وما ظلمتهم الفلسفة ، وما ظلمتهم الأديان ، وما ظلمتهم أفكار الغير .. ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

مدينة الفارابى :

نقول هذا بمناسبة البدء في الحديث عن مدينة الفارابى الفاضلة ، أو عن فكرته عن المجتمع المثالى ، وهى فكرة تعتبر مركز الدائرو فى فلسفته أو هى فكرة جمعت فلسفته .

ذلك أن الفارابى ، فى هذه المدينة ، لا يرسم نظاماً سياسياً فحسب وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة .

إنه يبين معتقداتهم ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ، ويرسم أدلتهم على المعتقدات ، إنه يبين معتقدهم فى الله وفى النبوة ، وفى المبدأ والمصير فى الهدف والغاية .

ويبين نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام صلتهم بالرئيس .. ويبين الأساس الذى يبنى عليه السلوك .

ويبين الضلال الذى تنهار فيه المدن : أسبابه ، وعلله ، ظواهره ومظاهره ، نتائجه وثمراته .

وفى خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى ، سمائه وأرضه .

وعن الترابط الاجتماعى بين الرئيس والمرءوسين .

ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا : إن مدينة الفارابى : جمعت ــ على التقريب فلسفته الخلقية والسياسية [1].

---

(١) د. عبد الحليم محمود ، المجموعة الكاملة ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ص ٣٤٦ ، ط١٩٧٤م .

ونحاول الآن أن نقف مع الفارابى على الخطوط العامة للمدينة الفاضلة كما هى فى نظره .

أ - الاجتماع الإنسانى :

إن المدينة الفاضلة فى نظر الفارابى تقوم علىأساس ضرورى من الاجتماع الإنسانى ، وهو هنا ليس صاحب نظرية جديدة ، فقد سبقه إلى هذا أفلاطون فى جمهوريته حيث قرر أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجاته بنفسه ، وافتقاره إلى معونة الآخرين ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة الآخرين لسد حاجاته ، كان كل واحد من أفراد المجتمع الإنسانى صاحب حاجات كثيرة ، فقد لزم أن يتألف عدد كبير من الناس ليكفى بعضهم بعضاً .

وإنما الجديد لدى الفارابى أن مدينته ليست بنفس الصورة التى صور بها أفلاطون جمهوريته . فالشيوعية فى المال والنساء دعامة أساسية فى الجمهورية ، بينما يقوم النظام فى المدينة الفاضلة على أساس من الدين والعقل والمثالية ، كما أن تصور الفارابى لحدود مدينته لا يقف عند الحدود التى جاءت فى الجمهورية .

وهنا يتحدث الفارابى عن أنواع الاجتماع الإنسانى حيث لا يستطيع إنسان ما أن يستقل بذاته ويكتفى بنفسه ويقوم بكل ما يلزمه من شئون العيش وضرورات الحياة ذلك لأن حاجات كل إنسان فى الحياة متعددة وإمكاناته الشخصية والذاتية محدودة فهو إذن محتاج إلى غيره من بنى جنسه يتعاونون فيما بينهم على تحصيل الخير ودرء الشر ليس هذا فحسب بل ويسهم كل منهم فى تحقيق الأمن والرخاء للجميع ومن أجل هذا التعاون الضرورى نشأت المجتمعات الإنسانية وهذه المجتمعات تنقسم بشكل عام إلى قسمين :

- مجتمعات كاملة .
- ومجتمعات غير كاملة .

والأولى أى المجتعات الكاملة تنقسم بدروها إلى ثلاثة أقسام :

١ – عظمى ٢ – ووسطى ٣ – وصغرى

- **فالعظمى** : هى اجتماع النوع الإنسانى كله أى هى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة وفى ظل نظام عالمى واحد وهى أكمل الاجتماعات .
- **والوسطى** : هى اجتماع أفراد أمة من الأمم فى جزء من المعمورة .
- **والصغرى** : هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة [١].

أما المجتمعات غير الكاملة فهى ما دون ذلك .

وتتمثل فى اجتماع أهل قرية ، واجتماع أهل محلة ، ثم الاجتماع فى سكة أو منزل ، ويعبر عنه بالأسرة وهى أصغر المجتمعات غير الكاملة .

وهنا يلاحظ أن الفارابى – وهو يتحدث عن الاجتماعات الكاملة – قد تأثر إلى حد كبير بقضية الفطرة والتوحيد ، حيث نراه يؤثر هذا النوع من الاجتماع الذى ينظر إلى الناس جميعاً كأنهم أبناء أسرة واحدة ، بغض النظر عن فوارق اللغة واللون والجنس ، وهذا ما لم يخطر ببال أحد من السابقين وبالأخص أفلاطون فى جمهوريته .

ويستعرض الفارابى الروابط التى تجمع بين المجتمعين ، فيعدد أنواعها ولا يناقش ما لم يرقه منها ، وحسبه بعد هذا الاستعراض أن يتمسك برابطة واحدة هى رابطة العدالة التى يقوم على تحقيقها كل فرد فى المجتمع .

ب – البنيان الاجتماعى للمدينة :

يختار الفارابى من المجتمعات الكاملة وغير الكاملة مجتمع المدينة ليخصه بالحديث إما لأن المدينة هى المستوى الأول فى سلم المجتمعات الكاملة صعوداً إلى

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٧ ط القاهرة ١٩٤٨م ، وراجع الدكتور محمد عبد الستار نصار فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص ١٠٨ ، ط ١٩٨٢م .

مستوى الإنسانية ، أو لأنها بحكم مساحتها المحدودة يكون الحكم عليها أكثر دقة والأمور أكثر ضبطاً لهما أيسر سبيلاً .

والفارابى يشبه المدينة بالبدن الإنسانى وذلك فى بنيانها الاجتماعى والتى ينبغى أن يكون الرئيس هو مثلها الأعلى . وهو هنا يعتبر رائد لفيلسوف الفكر الاجتماعى ـ جان جاك روسو ـ وغيره من علماء الاجتماع لأنه سبقهم إلى الحديث عن أنواع التعاقد التى ينزل عليها أصحاب الاجتماع الواحد .

ومن الأسس الهامة التى يقوم عليها نظام المدينة الفاضلة ـ التعاون التام بين أفرادها ، ومظهر هذا التعاون أن يؤدى كل فرد وظيفته التى نيطت به . كما يؤدى كل عضو فى الجسم دوره ، وفى أداء كل عضو لمهمته يكون الكل سليماً ، وهذه الفكرة أيضاً لها أساس إسلامى واضح وذلك لأن الإسلام يحض على التعاون على البر والتقوى ، كما أنه يشبه المسلمين فى تعاونهم بالبنيان يشد بعضه بعضاً .

ولا شك أن اجتماعاً هذا شأنه سيؤدى بالضرورة إلى تحقيق السعادة والخيرات لجميع الناس الذين يساهمون فى تدعيمه[1] وذلك أن فى البدن الواحد عضواً هو أتم الأعضاء وأشرفها وظيفة وله الرياسة المطلقة على جميع الأعضاء وتحته أعضاء أخرى لهما رياسة على ما دونها من أعضاء البدن وهكذا إلى أخص الأعضاء وظيفة وأهونها شأناً ، فكذلك الحال فى المدينة تعتمد فى تدبير شئونها وقضاء مصالحهما على رئيس هو أكملها ودونه رياسات أخرى أقل منه خطراً .

وتتفاوت مراتب الناس فى المدينة تبعاً لتفاوت الأعمال التى يقومون بها شرفاً وخسة ، وهذا ما وضحه الفارابى بقوله : وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضاؤه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله فى كل ما يشارك فيه عضواً آخر أفضله ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول وهى تحت رياسة الأول كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة

---

(١) د. محمد عبد الستار نصار ، المرجع السابق .

فيما يخصه وله فى كل ما شارك فيه غيره أفضله ودونـــه قــوم مرؤســون منـــه ويرأسون آخرين .

وقد عرفنا أن أكمل الأعمال هو عمل رئيس المدينة ويليه فى الفضل عمــل الرياسات التى دونه وهكذا إلى أقل الأعمال شأناً وأكثرها خسة قياساً على وظـــائف الأعضاء فى البدن الإنسانى [1].

ولكن كيف نحكم على عمل ما بأنه خسيس ؟

أو بعبارة أخرى ما هو المقياس الذى نحتكم إليه فى وصف عمل مـــا بأنـــه خسيس ؟ وهنا يجيبنا الفارابى عن هذا التساؤل إذ يقول إن خسة الأفعال ربما كـــانت بخسة موضوعاتها وإن كانت الأفعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعل الأمعـــاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلة غناءها وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جــداً. وهكذا فى المدينة .

وعلى هذا فالفارابى يؤمن أشد الإيمان بالدور الرائد الذى ينبغى أن يقوم بـــه رئيس المدينة لأنه فى نظر الآخرين الأسوة والقدوة وهو من المدينة بمنزلة القلـــب من الجسد ويقول فى ذلك : وكما أن البدن أعضاؤه مختلفـــة ، متفاضلـــة الفطـــرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلـــك الرئيس ، فكذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنســـان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس . وهذا يسلمنا للجانب الثـــالث فـــى المدينة الفاضلة بعد أن وقفنا على الاجتماع الإنسانى ، وهو الجانب الأول ، والبنـــاء الاجتماعى للمدينة وهو الجانب الثانى ، أما الجانب الثالث فيتمثل فى :

---

(١) راجع دكتور عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٣٦٥ ، وراجع دكتور رفقـــى زاهر المرجع السابق .

ج - رئيس المدينة الفاضلة :

تختلف المدن فى هدفها من الحياة وسعيها لتحقيق هذا الهدف ولكن المدينـة الفاضلة من بين المدن المختلفة هى التى يسعى أهلها إلى تحقيق السعادة الشاملة فـى الدنيا والآخرة ، ومن هنا تتحرى فى أن تضع أسلم الوسائل وتسـلك أقـوم السـبل لتحقيق هدفها الذى تسعى إليه ولابد أن يكون لهذه المدينة رئيس يوجـه سـيرها ويرسم طريقها ويأخذ بيدها كلما صادفتها عقبات تبعدها عن شاطئ الأمان .

ورئيس هذا شأنه لابد أن تلتقى فى شخصه حدود الكمال البشرى والشـرف السياسى وهنا يذكر الفارابى قائمة من الصفات الفطريـة وأخـرى مـن الصفـات المكتسبة التى يجب توافرها فى شخص الرئيس .

أولاً : الصفات الفطرية :

الصفات الفطرية التى تعد بمثابة الشروط اللازمة للرئيـس اثنتـى عشـرة صفـة، واحدة منها تختص بالجسم وهى : أن يكون تـام الأعضـاء ، بمعنـى أن تكون قواه مواتية لأعضائه على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها بحيث إذا هـم عضو منها بعمل أتى عليه بسهولة .

وثلاثة صفات خاصة بالعقل وهى :

١ - جودة الفهم .

٢ - جودة الحفظ .

٣ - جودة الفطنة والذكاء .

وصفة خاصة بالبيان وهى : أن يكون حسن التعبير عما يريد .

وسبع صفات خاصة بالأخلاق وتتمثل فى :

١ - أن يكون محباً للعلم منقاداً له لا تصرفه مشقة أو تعب فى سبيل تحصيله .

٢ – أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح أى مستقيم الفطرة البدنية .

٣ – أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله .

٤ – أن يكون كبير النفس بالطبع عن كل ما يقلل من قيمته .

٥ – أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

٦ – أن يكون محباً للعدل وأهله مبغضاً للجور وأهله يعطى النصفه من نفسه ومن غيره .

٧ – أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسوراً عليه غير خائف ولا ضعيف [١].

ثانيا : الصفات المكتسبة :

الصفات المكتسبة التى يشترطها الفارابى فى شخص رئيس المدينة تتمثل فيما يلى :

١ – **الحكمة :** وهى أهم الصفات الفطرية والمكتسبة على السواء وتتحقق الحكمة فى شخص الرئيس إذا حصل كماله فى قوته الناطقة بجزئيها النظرى والعملى وحصل مع ذلك على كمال قوته المتخيلة وحينئذ يوحى الله إليه بتوسط العقل الفعّال فيكون بفضل ما يفيضه العقل الفعّال على عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً ويكون بفضل ما يفيضه العقل الفعّال على قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو كائن من جزئيات الوجود ، وهذا الإنسان هو فى أعلى مراتب الإنسانية وفى أكمل درجات السعادة ، وهو الذى يستطيع بفضل ما فيه من

---

(١) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وراجع دكتور رفقى زاهر الفلسفة الإسلامية فى المشرق .

طاقات هائلة أن يعرف الوسائل التى تحقق السعادة للجميع ، ولهذا كانت الحكمة على رأس الشروط والصفات التى يجب توافرها فى شخص الرئيس .

٢ – أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بكمالها أى أن يراعى سنن الأولين فى تدبير المدن فهماً وتطبيقاً .

٣ – أن يكون له جودة استنباط فى مالا يحفظ فيه شىء عن السابقين .

٤ – أن يكون لديه حسن روية وقوة استنباط وسرعة تصرف فى مواجهة الأحداث التى لم يقع نظيرها فى الماضى على أن يكون متحدياً باستنباطه صلاح حال المدينة.

٥ – أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى الشرائع المستنبطة بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

٦ – أن يكون له ثبات ببدنه فى مواجهة أعمال الحرب وذلك بأن تكون لديه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة أى أن يجيد أعمال الحرب الأساسية والثانوية .

هذه هى الصفات المكتسبة التى لابد من تحقيقها فى شخص الرئيس فإن لم توجد كلها فى شخص واحد وإنما وجدت متفرقة فى عدة أشخاص كانوا جميعاً رؤساء للمدينة لتحقق التكامل بينهم بشرط أن تتحقق فيهم أيضاً الصفات الفطرية السابقة .

فإن لم توجد صفة الحكمة بقيت المدينة بلا رئيس وتعرضت حينئذ للسجن أو الهلاك فلا رياسة بدون حكمة ولا أمان بدون رئيس .

وهذه الشروط ــ كما نرى ــ نادرة التحقيق فى إنسان ما إلا أن يكون نبياً اختاره الله لتبليغ رسالته . وهنا يختلط لدى الفارابى الرئيس الفيلسوف بالمعنى السياسى ، والنبى المرسل طالما أن كلاً منهما قد جمع هذه الشروط ، وربما كان

تصوره للرئيس الواحد منبعثاً من التصور الإسلامي للنبي الخاتم ، الذي تخضع لتعاليمه كل الدنيا ، ولكن لما كان هذا الأمر غير متحقق بعد أن ختمت النبوات بنبينا محمد ﷺ وبعد أن أثبت الواقع أن الخلافة لا يمكن أن تحل محل النبوة من كل وجه، فإن الفارابي قد تنازل عن شرط الرئيس الواحد ، وجوز وجود رئيسين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، إذا اجتمعت فيهم جميعاً الشروط السابقة . وهنا يظهر الفارابي متأرجحاً بين نظرة الدين إلى القيادة على يد نبي أو خليفة وبين نظرة أفلاطون الذي يجوز تعدد الرؤساء بشرط أن يكونوا من ذوي الحكمة والفلسفة .

وليست المدينة الفاضلة عند الفارابي إلا صورة لفلسفة المثالية المتعالية ولكن السؤال الذي ينبغي أن يوجه هو هل يمكن أن تقف مدينة الفارابي بصياغتها الفنية ومضمونها الفكري إلى جانب جمهورية أفلاطون ؟

والجواب عن ذلك : لا يملك منصف للحقيقة أن يجيب بغير النفي وإن كانت جمهورية أفلاطون فيها من الورود ففيها من الأشواك كما تبين فيما سبق .

ونستطيع أن نقول إن السر في هبوط مدينة الفارابي بالقياس إلى جمهورية أفلاطون يرجع إلى أمرين أساسيين :

أحدهما : أن أفلاطون نظر إلى مدينته الفاضلة نظرة شاملة فقسم الطبقات ووضع لها من النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما يكفل لها الأمن والاستقرار . بينما ركز الفارابي على شخص الرئيس وأغفل مختلف الشئون المتعلقة بأهل المدينة أنفسهم فلم يعط تصوراً كاملاً لحياة الناس ونظم معيشتهم وعلاقات بعضهم ببعض وعلاقتهم بالآخرين من الأمم والشعوب . وكأن المدينة الفاضلة رئيس بلا شعب وملك بلا رعية .

وقد يقال أن الفارابي قد اكتفى بما في الشريعة الإسلامية من مقومات الحياة الراشدة في مختلف الميادين كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم .

الأمر الثانى : الذى هبط بمدينة الفارابى عن مستوى المدن الفاضلة الكبرى هو أن الفارابى كان مفرطاً ومغرقاً فى الخيال .

فهو لا يستقى أفكاره من الواقع إلا أن مرجع ذلك اشتياقه إلى اجتماع تتحقق فيه آماله .

وهذا مما أكثر من علامات الاستفهام حول الطريق وكيفية الوصول لتحقيق ما نادى به ؟؟؟؟

ولو لم يكن فيها إلا إرضاء لنفسه ولنفس من عز عليهم وجود مثالية تتجاوز هذا الواقع .

وبعد هذا البيان لمدينة الفارابى نعرض لأهم آرائه فى الأخلاق :

تحلى الفارابى بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة هذا من حيث أخلاقه العملية ، وأما نظريته الخلقية فقد جاءت متفرقة فى كتبه المختلفة ، غير أن كتابه تحصيل السعادة كان أكثرها إلماماً بآرائه فى الأخلاق والسلوك حيث ربط نظريته الخلقية بنظريته فى السعادة ، والأولى منهما هى السبب المباشر لحصول الثانية أى أن الثانية هى الغاية .

ولذا كان دور علم الأخلاق يشبه إلى حد كبير دور علم المنطق وذلك لأن المنطق يضع قوانين المعرفة وعلم الأخلاق يضع قوانين السلوك ومن هنا كانت أهمية علم الأخلاق .

وللنظرية الخلقية عند الفارابى خطوط عامة تتمثل فيما يلى :

١ – الخير والشر   ٢ – السعادة   ٣ – الفضائل .

(أ) الخير والشر :

حيث يدرك العقل أن فى هذا العالم خيراً وشراً ، وقد أمده الله بقدرة تمكنه من التفرقة بين الخير والشر وبين الحسن والقبيح .

ولكن وجود الشر بجانب الخير فى هذا العالم لا يقلل مطلقاً من روعة العالم ولا يقدح فى كمال نظامه .

- ولكنا حين نقارن بين الخير والشر نلاحظ أمرين هامين :

أحدهما : أن الشر بالنسبة إلى الخير قليل بحيث لا يثير إحساسنا بالتشاؤم أو المرارة.

والثانى : أن وجود الشر فى العالم إلى جانب الخيز ضرورى لإحداث التناسق وإحكام النظام .

وعلى هذا فالشر أشبه شيء بغصن زابل فى شجرة الحياة الحافلة بالشذى والعبير، أو هو كالملح الذى لابد منه لكى تستكمل لذة الطعام . فهذه الدنيا هى أكمل دنيا ممكنة وليس فى الإمكان أبدع مما كان ، ما دامت عناية الله محيطة بالوجود كله .

وهذا ما بينه الفارابى فى قوله : إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها وأن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الممكنات الفاسدات لأن طبيعتها تقتضى ذلك (١).

ولذا يقرر الفارابى أن الإنسان مهما أوتى من قوة الإرادة فلن يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف فى سبيله ، ومن ثم فإن حرية النفس الناطقة لا تكمل إلا إذا تحررت من قيود المادة وصارت عقلاً بالفعل ، وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغى أن تطلب لذاتها لأنها الخير المطلق (٢).

ب – **السعادة :** وهى الهدف العام للمدينة وللاجتماع على وجه العموم .

---

(١) المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ .

(٢) المرجع السابق .

ولذا ينبغى للإنسان أن يكون متفائلا بما حوله من مظاهر الكـــون مـــا دام تيار الخير أقوى من تيار الشر وما دامت نواميس الكون وقوانينه تستند فى النهايـــة إلى تدبير رب رحيم وبهذا يتحقق للإنسان نوع من الراحة النفسية التى تمثل طريـــق السعادة الكاملة .

ولكن ما هى الوسائل التى تهيأ لبلوغ هذه الغاية الرفيعة حيث تكمـــل بـــها للإنسان سعادته ومعارفه ؟

إنها الفضائل التى تصقل النفس وتشحذ العقل وترتفع بالإنسان عن شـــواغل الدنيا .. وهينات الحياة فيكون أهلاً للاتصال بالعقل الفعّال .

فما هى أنواع الفضائل وقد عرفنا أهميتها البالغة فى تحقيق السعادة :

ج ـــ الفضائل :

لقد زف لنا الفارابى فى كتاب تحصيل السعادة تصويراً دقيقاً للفضائل التـــى يمكن أن يبنى عليها المجتمع المثالى فى أربعة أقسام أساسية :

- الفضائل النظرية
- الفضائل الفكرية
- الفضائل العملية
- الفضائل الخلقية

(١) الفضائل النظرية :

وهى العلوم التى يكون الغرض منها حصول المعلومات فى الذهن بـــبراهين يقينية وطرق إقناعية .

(٢) الفضائل الفكرية :

وهى القوة التى يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو الأنفع فى غاية مـــا ، أو القدرة على وضع القوانين التى ينبغى اتباعها .

(٣) الفضائل الخلقية :

وهى التى يتوخى بها الإنسان فعل الخير ولا يمكن للإنسان أن يوفى أفعالـها إلا باستعمال سائر الفضائل [١].

(٤) الفضائل العملية :

وهى تحقيق الفضائل بأعمال ظاهرة أو هى ترجمة الفضائل النفســية إلــى سلوك عملى ، وثمرة الأخلاق عند الفارابى كما تبين فيما سبق هى تحقيق الســعادة للبشر ، وهذه السعادة ينبغى أن تطلب لذاتها لا لشىء وراءها ، ولا يكون ذلــك إلا بتحرير النفس من قيود المادة من الناحية الفكرية والبدنية .

وبهذا نكون قد وقفنا على الخطوط العريضة والمحاور الأساســية للمدينــة الفاضلة والأخلاق عند الفارابى .

---

(١) راجع : د . محمد عبد الرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإســلامية ص ٤٥٥
وراجع : د . محمد عبد الستار ، المرجع السابق .

ابن سينا

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا الملقب بالشيخ الرئيسى والمكنى بأبى عبد الله والمشهور بابن سينا .

ولد عام ٣٧٠هـ / ٩٨٠ م ، وقد كان أبوه من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى وكان عاملاً للسلطان نوح بن منصور السامانى فلما شب وترعرع عمل والده على أن ينشئه تنشئة علمية ، فتلقى علومه الأولى فى بيت أبيه ، حفظ القرآن الكريم واستظهره مع كثير من الأدب العربى وهو دون العاشرة من عمره ، ثم تعلم علوم اللغة على أبى بكر أحمد بن محمد البراقى الخوارزمى كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها فى ذلك العصر وهو أبو عبد الله الناتلى .

وبدأ يستقى علوم عصره بدءاً من القرآن الكريم وانتهاء بالطب وتفهماً للفقه وولوعاً بالمنطق والفلسفة ورزقه الله ذكاء نادراً صار مضرب الأمثال وملفت الأنظار ، من ذلك أنه ألف كتاباً يسمى ــ المجموع أتى فيه بسائر العلوم فى بيئته وهو ابن إحدى وعشرين سنة ، ثم مات والد ابن سينا ، فكان لذلك تأثيره المباشر عليه ، وفى هذا يحدثنا ابن سينا نفسه فيقول : ثم مات والدى ، وتصرفت بى الأحوال وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ودعتنى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى ، وهكذا تبعاً لوفاة والده فإن تيار حياة ابن سينا قد تغير تماماً وألجأته الضرورة إلى الانخراط فى سلك السياسة وفى هذا المقام يعلق أحد الباحثين على هذا فيقول :

فى اليوم الذى رحل فيه ابن سينا بخارى خلف وراءه حياة الهدوء والدعة إلى الأبد واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الأخيرة [١].

---

(١) د . حمودة غرابه ، ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٣٩ . وراجع الدكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ص ٤٠٨ ، ط ١٩٨٥م .

واتد طوف ابن سينا بين مختلف العلوم وكان ذكياً وفى يوم من الأيام أخذ يسأل أستاذه ويناقشه فى قواعد المنطق حتى أوقفه وتفوق عليه فيه ، فأعرض عنه الأستاذ ومن يومها أخذ بن سينا يقرأ فى كتب الحكمة والفلسفة وحده حتى أتم قراءة جميع الكتب التى وقعت تحت يده وبلغ فيها الغاية .

ومع أن ابن سينا قد أنكر على أستاذه الناتلى بعض مسائل المنطق لكنه يعترف بالفضل لذويه ، ولا ينكر فضل الفيلسوف الإسلامى ـ أبى نصر الفارابى عليه فى حل بعض المشاكل الفلسفية .

فقد حدث أن ابن سينا كان يقرأ كتاب : (ما بعد الطبيعة لأرسطو) فأغلق عليه فهمه فقرأه عدة مرات بلغت الأربعين مرة كما تبين فيما سبق فلم يفتح الله عليه ، حتى كاد ييأس من الفلسفة ويعرض عنها ، لولا كتاب من كتب الفارابى يسمى : (أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو) عرضه عليه وراق فاشتراه منه بثمن زهيد بثلاثة دراهم فقط بعد أن عرض عن شرائه ، وكان هذا الكتاب سبباً فى فهم ما أغلق عليه من فلسفة أرسطو ، كما كان سبباً فى إقباله على الفلسفة ، وشغفه بها بعد أن كان قد انصرف عنها ، بسبب ما قاساه فى غير كتب الفارابى .

أخذ ابن سينا يقبل على كتب الفارابى فى الفلسفة يقرؤها ويستفيد منها ويتأثر بها ، مما يجعلنا نقرر دون حرج أن الفارابى يعتبر أستاذاً لابن سينا فى الفلسفة وموجهاً له فيها .

وقد اتفق أن الأمير نوح بن منصور السامانى أصيب بمرض وحاول العلاج ومنه وكان ابن سينا قد اشتهر فى ذلك الوقت بالطب بين قومه فعرض عليه فشفاه الله على يديه ، فقربه الأمير إليه وكافأه على ذلك بأن فتح له باب مكتبته على مصراعيه ، يقرأ فيها كيف يشاء ، ويطلع على ما يريد فأخذ هذا الشاب الذكى يلتهم كل قيم ونفيس فى هذه المكتبة ، مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره فنما عقله وذهنه واستفاد منها فائدة كبيرة .

إذ كانت تحتوى على كتب نادرة المثال ، غير أنه مـــن المؤســـف أن هـــذه المكتبة النادرة قد أحرقت وأحرق ما كان فيها من كتب قيمة لم يطلع عليها غير ابـن سينا [١].

مؤلفاته :

لم يكد ابن سينا يناهز العشرين من عمره ، حتى كان قد حصل كثيراً مـــن العلوم المعروفة فى زمانه ، وأخذ يكتب فيها بأسلوب سهل المنـــال وإن كـــان فـــى بعض الأحيان يحتاج إلى دقة فى الإدراك والفهم ، وكان له رأيه الخاص فى الفلسفة معتمداً على فهمه هو لمسائلها ، فلم يعكف على قراءة شراح أرسطو .

ومزج علم اليونان بالحكمـــة الشرقية وكان يقول : حسبنا مـــا كتـــب مـــن شروح لمذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا وقد ألف ابن سينا كتباً كثيرة فى نواحى العلم المختلفة من فلسفة وطب وفلك وموسيقى وغيرها .

ومن أشهر هذه المؤلفات :

١ - كتاب الشفاء : وهو موسوعة كبيرة فى الفلسفة وأقسامها .

٢ - كتاب النجاة ، وهو كتاب فى الفلسفة وأقسامها المنطقية والطبيعيـــة والإلهيـــة ، وهو مختصر لكتاب الشفاء ألفه ابن سينا بعـــد تأليفـــه الكتـــاب الأول ويمتـــاز بسهولة أسلوبه .

٣ - كتاب الإشارات فى الفلسفة العامة أيضاً ، عالج فيه ابـــن ســـينا أدق مســـائل الفلسفة ، وكتب قسماً خاصاً بالتصوف إذ يبدو أنه كتبه فى آخر حياته بعـــد أن درس حكمة الإشراق ، ونزع إلى التصوف الشرقى .

---

(١) راجع : دكتور عوض الله حجازى ــ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٧ . وراجع مؤلفات ابن سينا للأب جورج قنواتى ص ١٧ : ٧٠ ، ط ١٩٥٠م .

٤ - كتاب القانون فى الطب ، وهو أعظم كتاب ألفه فى الطب فـــى عصـــره وبـــه طارت شهرة ابن سينا فى الطب أكثر مما طارت فى الفلسفة ، ولا يزال كثـــير من أهل أوروبا يرجعون إليه ، ويستفيدون منه .

٥ - ورسائل فى الموسيقى ، ومختصر المجسطى فى الفلك وغير ذلك من الكتـــب والرسائل التى بلغت حوالى المائة كتاب .

وقد عنى الناس بهذه الكتب الجامعة فى الفلسفة وفروعها ، واشـــتغلوا بـــها حتى غلبت شهرة ابن سينا على غيره من الفلاسفة السابقين عليه ، وأطلقـــوا عليـــه لقب (الشيخ الرئيس) ـــ كما ترجم كثير من كتبه الفلسفية ، فترجم كتـــاب الشـــفاء إلى اللغة اللاتينية واعتمد فلاسفة أوروبا عليه فى فهم فلسفة أرسطو ، وترجم كتابـــه (القانون) فى الطب ، واستفاد منه علماء الغرب ـــ كما ترجم غير ذلك من كتبـــه الفلسفية الأخرى [1].

وفاتـــه :

بعد حياة مليئة بالرحلات والأسفار والحفظ ، والتدويـــــن ، آن للســـراج أن ينطفئ فأدركت ابن سينا منيته وكان ذلك فى (همذان) فى الجمعة الأولى من شهر رمضان سنة ٤٢٨ هـــ .

فلسفته :

وإذا كان الكندى قد وضع الخطوط العريضة لبناء الفلسفة الإسلامية التـــى تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحى ، وكان الفارابى هو الـــذى تنـــاول مشـــكلة التوفيق بين العقل والنقل ، فإن ابن سينا قد وجد الطريق ممهداً وأســـلوب البحـــث الفلسفى قائماً . أى أن البذور الأولى للاتجاه الفلسفى نجدها بصورة محـــددة عنـــد الكندى ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابى ، كما نجدهـــا وقـــد أخـــذت تتضـــح

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤١ .

معالمها وتتضح فى رسائل ابن سينا وإن كان الاتجاه الفلسفى لديه قد مر بمراحل متتالية تتمثل فى النقاط التالية :

الأولى : وتتمثل فى أن ابن سينا كان قائماً على مؤلفات الفلاسفة السابقين دون مفاضلة بينهم .

الثانية : وهى المرحلة التى اهتم فيها ابن سينا بأرسطو وفضله على غيره وردد بعض آرائه .

الثالثة والأخيرة : وهى المرحلة التى بدأ يستقل فيها عن أرسطو ويتخلص من نفوذه . ولذا يتضح أن هذه المرحلة الأخيرة هى التى قال فيها ابن سينا " حسبنا ما كتبنا من شروح لمذهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا " .

وهنا نقف مع الشيخ الرئيسى ابن سينا حول بعض الجوانب الفلسفية لنرى هل استطاع حقاً أن ينجز هذه الأمنية الغالية وأن يحقق هذا الاستقلال المنشود ؟

أولاً : الحكمة معناها وأقسامها فى فكر ابن سينا :

يتسع معنى الحكمة عنده ليشمل فروعاً كثيرة ويمتد إلى مجالات متعددة حيث يعرفها بأنها " استكمال النفس الإنسانية " ، بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الإنسانية .

أقسام الحكمة عنده :

يقسم ابن سينا الحكمة فى حدود التعريف السابق إلى قسمين : **الأولى عملية والثانية نظرية** .

فالأولى : وهى الحكمة العملية : هى التى يكون الغرض منها تحصيل المنفعة للإنسان وعلى هذا فالحكمة العملية هى التى تتعلق بالأمور التى يجب أن نعلمها ونعمل بها .

<u>وتنقسم إلى ثلاثة أقسام</u> :

١ - حكمة مدنية   ٢ - حكمة منزلية   ٣ - حكمة خلقية

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من الشريعة الإلهية ، وكفالات حدودها تتبين بـها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر لمعرفة القوانين واستعمالها فـي الجزئيات .

<u>وفائدة أقسام الحكمة العملية تتمثل في النقاط التالية</u> :

- **فالحكمة المدنية فائدتها :** أن يعلم كيف تكون المشاركة التى تتم بين أفراد بنـي البشر ليتعاونوا على مصالح الأبدان وبقاء نوع الإنسان .
- **والحكمة المنزلية فائدتها :** أن يعلم بنى البشر كيف تكون المشاركة بين أهـل المنزل الواحد أى بين زوج وزوجة ووالد وولده .
- **والحكمة الخلقية فائدتها :** أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بـها النفـس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر منها النفس .

وعلى هذا فالعلم المتعلق بالحكمة المدنية هو السياسة والمتعلـق بالحكمـة المنزلية هو تدبير المنزل والمتعلق بالحكمة الخلقية هو علم الأخلاق .

- أما الحكمة النظرية وهى القسم الثانى من قسمى الحكمـة فـهى التـى يكـون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ما هى عليه أى أنها تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ولا نعمل بها وتنقسم هى الأخرى <u>إلى ثلاثة أقسام</u> :
- وهى العلوم الطبيعية ، والعلوم الرياضية ، والعلوم الإلهية لأنها إما أن تتعلـق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير وهى الحكمة الطبيعية.
- وإما أن تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً لتغيره وهى الحكمة الرياضية . وإما أن تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطـة

التغير فلا يخالطه أصلاً . وإن خالطه فبالعرض ، لا لأن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود إلى ذلك وهى الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية جزء منها .

- ذلك أن الفلسفة النظرية تبحث فى الوجود بما هو موجود والوجود إمـــا عقلـــى مفارق للمادة ومجرد عنها وهو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ، وإمـــا مـــادى محسوس وهو موضوع الفلسفة الطبيعية وإما أن يكون مجرداً فى الذهن ماديـــاً فى الخارج فهو موضوع الفلسفة الرياضية ، وذلك مثل المقدار عـــدداً كـــان أو شكلاً [١].

أما الفلسفة العملية فكما تقدم تشتمل على :

- علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، والسياسة ، ومن هنـــا نعلـــم أن موضـــوع فلسفة ما بعد الطبيعة لا تخالطه المادى أصلاً لا فى الخارج ولا فـــى التصـــور العقلى .

أما موضوع الفلسفة الطبيعية فلا يوجد ولا يتصور إلا فى المادة [٢].

وعلى هذا نقف على أن مبدأ الحكمة النظرية بأقســـامها الثلاثـــة الطبيعيـــة والرياضية والإلهية ــ مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومنصـــرف على تحصيلها بالقوة العقلية على سبيل الحجة .

ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ــ العملية والنظرية والعمل بمـــا ينبغى أن يكون فى الحكمة العملية والإدراك للحكمة النظرية فقد أوتى خيراً كثيراً.

ثانياً : نظرية المعرفة :

المعرفة هى كمال العقل والعقل هو كمال النفس وهـــو فـــى الوقـــت ذاتـــه خاصية الإنسان التى يمتاز بها عما سواه من أصحاب النفوس ومن ثم يحسن بنـــا أن نمهد للمعرفة الإنسانية بإيجاز تصور ابن سينا لمعنى النفس وأقسامها .

---

(١) ، (٢) د . عوض الله حجازى ، المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

أولاً : النفوس الثلاث : إذا كان الله قد حبا الإنسان من بين الكائنات الأرضية الحية بالعقل فإن النفس قاسم مشترك بينه وبين هذه الكائنات من نبات وحيوان فهى إذن ثلاث نفوس مرتبة ترتيباً تصاعدياً حسب وظائفها وإمكاناتها .

١ - نفس نباتية **٢ - نفس حيوانية** **٣ - نفس إنسانية**

ويتبين تدرج هذه النفوس ووظائفها المختلفة فيما يأتى :

فالنفس النباتية هى : (كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو (ينمو ويتغذى) .

والنفس الحيوانية هى : (كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة) .

والنفس الإنسانية فهى : (كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية) .

- ومن هذا الإيجاز للنفوس الثلاث يظهر لنا أمران هامان : **الأول** : أن أجسام النبات والحيوان والإنسان تتحد كلها فى كونها أجساماً طبيعية آلية كما تتحد نفوسها فى كونها كمالاً أول .

- **أما الأمر الثانى** : فهو اختلاف هذه النفوس الثلاث فى وظائفها واندراج الأدنى منها فى الأعلى .

أى أن وظائف النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية ، ومن هنا كانت الحيوانية أرقى من النباتية .

ووظائف النفس الحيوانية توجد فى النفس الإنسانية ولهذا كانت الإنسانية أكمل من الحيوانية بل هى أكمل النفوس الثلاث جميعاً .

وبيان ذلك أن التولد والنمو والتغذى : هى وظائف النفس النباتية موجودة كلها فى النفس الحيوانية .

وتزيد النفس الحيوانية وظيفتين أخريين هما :

" إدراك الجزئيات والتحرك بالإرادة " .

فهى إذن خمس وظائف .

ثم إن هذه الوظائف الخمس موجودة كلها فى النفس الإنسانية بل تضاف إليها وظيفتان أخريان وهما :

" أن الإنسان يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى وأنه يدرك الكليات العامة " ، فهى إذن سبع وظائف لا تجتمع كلها إلا فى النفس الإنسانية ، وهى لذلك أرقى النفوس الثلاث وأكملها وتليها النفس الحيوانية التى توجد فيها خمس وظائف ، ثم يكون ترتيب النفس النباتية التى لا يوجد فيها غير ثلاث وظائف .

مراحل المعرفة الإنسانية وأقسامها :

تمر المعرفة الإنسانية بثلاث مراحل متدرجة [١].

الأولى : مرحلة الحس الظاهر وفيها تمارس الحواس الخمس الظاهرة وظيفة إدراك الجزئيات الحسية .

المرحلة الثانية : وهى مرحلة الحس الباطن وفيها تمارس الحواس الخمس الباطنة وظيفة التقاط صور الجزئيات الحسية من الحس الظاهر لحفظها وتركيبها والاستنباط منها .

---

(١) رسالة فى القوى الإنسانية الشفاء لابن سينا .

والحواس الخمس الباطنة هى :

١ - الحس المشترك : وهو القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات بعد انتقالـــــها من الحس الظاهر .

٢ - الخيال : وهو القوة التى تحفظ فيها صور المحسوسات بعد انتقالها من الجـــس الظاهر .

٣ - الوهم : وهو القوة التى تدرك المعــــانى غــير المحسوســـة الموجــودة فـــى المحسوسات الجزئية وذلك كالحكم على الذنب بأنه مهروب منه والحكم علـــى الابن بأنه معطوف عليه .

٤ - المفكرة : وهى القوة التى من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعضه ، وتفصل بعضه عن بعض .

٥ - الحافظة أو الذاكرة : وهى القوة التى تحفظ أحكام الوهم .

المرحلة الثالثة : وهى مرحلة العقل :

إن الحواس الظاهرة والباطنة فى الإنسان هى فى الواقع أدوات يســـتخدمها العقل فى تحصيل معارفه واستقاء معلوماته والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا كمـــا هى وإنما يرتقى بها وذلك بتجريد الحواس مـــن العـــوارض المشـــخصة وانـــتزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة .

ثم إن العقل قبل أن يدرك شيئاً هو عقل بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل بعــد أن يستقبل الصور التى ترسلها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ولكــن ذلــك لا يتــم إلا بمعونة واهب الصور وهو العقل الفعّال الذى يفيض المعرفة على العقل الإنسانى.

فإذا أردنا حصر محتويات العقل الإنسانى واستقصاء معارفه فهذه المعــارف <u>ثلاث أقسام</u> :

القسم الأول : معارف بديهية أو أولية كمعرفتنا بأن الكل أعظم من الجزء .

القسم الثانى : معرفة المجردات والكليات العامة ويحتاج إدراكها إلى جـــهد عقلـــى خاص .

أما القسم الثالث : فهو المعارف الغيبية .

- وطريق إدراك القسمين الأولين هو الحس والعقل .

- وطريق إدراك القسم الثالث هو الوحى والإلهام وهـــو طريـــق غـــير طبيعـــى ووسيلته التمسك بالفضائل ومباشرة الرياضة الصوفية حيث يكون الترفع عـــن المادة والتحرر من سلطانها .

وبقدر تخلص المرء من قيود المادة يكون اتصاله بالملأ الأعلى أو اتحـــاده بالعقل الفعّال ولذلك كان حظ المرء من هذا الاتصال فى النوم أكثر منه فى اليقظـــة وبعد الموت أكثر منه فى حال النوم .

وتلك المرحلة من التخصص فى درجات المعرفة التى تناولها ابـــن ســـينا تؤكد لنا الطريق الصاعد الذى اتخذه للوصول إلى نوع من العرفان الروحى وكـــأن النفس تبعاً لدرجة المعرفة السابقة لها وجهان :

الطريق الأول :

هابط ونازل يتجه نحو عالم المحسوسات والأشياء المادية .

الطريق الثانى :

صاعد يتجه نحو عالم المعقولات والجواهر الروحية الأول متجه نحو عالم الخلـــق الفانى والزائل والثانى يتجه نحو عالم الأمر الباقى الخالد .

وهذان الطريقان ، الصاعد والهابط قد استخدمهما الفارابى قبله على هيئـــة برهانين لإثبات الوجود الإلهى ، أحدهما للتأمل فى المخلوقات وفى النفس ذاتها ثـــم

التدرج لإثبات خالق لها ومحدث ، والثانى للتأمل فى فكرة الوجود المجـــرد ذاتــها بوصفها دالة على موجد ، ولن نستطرد هنا فى هـــذا الموضــوع لخروجــه عــن مقصودنا وإن كنا أردنا فقط أن نؤكد هنا أن الثنائية الموجودة بين عـــالمى الخلــق والأمر الحس والروح ، التى استخدمت فى الوجود تستخدم هنا أيضاً فى المعرفـــة وذلك يؤكد الترابط الوثيق بين الوجود والمعرفة باعتبار أن أحدهما يعبر عن الآخـو ويفترضه ويؤكده ويتضمنه(١).

ثالثاً : الإلهيات عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن الموجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته وإما أن يكــون ممكن الوجود لذاته ، وبين القسمين يوجد قسم ثالث وهو ممكن الوجود لذاته واجـب الوجود لغيره (٢).

(١) واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال.

- وممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يفـــرض منــه محال.

- واجب الوجود : هو الضرورى الوجود .

- وممكن الوجود هو الذى لا ضرورة منه بوجه .

- وواجب الوجود نوعان :

واجب الوجود لذاته : وهو الذى يكون وجوب وجوده من ذاته لا من غــيره كــالله عز وجل .

---

(١) راجع د . سامى نصار ، نماذج من الفلاسفة الإسلاميين ص ٢٤٤ ، والإشارات لابن ســينا ص ١٩٠ . وراجع دكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام .

(٢) راجع : د. عوض الله حجازى ، الفلسفة ص ٢٤٤ . وراجع : الإشـــارات ، جـ ١، ص ٧٩ ومابعدها .

وواجب الوجود لغيره : وهو الذى يكون وجوب وجوده من غيره كالعقول العشرة.

- وواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وهو كما يقول ابن سينا علة لكل ما عـــداه ، وهو المبدأ الأول الذى نشأ عنه كل موجود .

ويستدل ابن سينا على هذا الإله الخالق الموجد لكل شيء بدليـــل يخـــالف دليل المتكلمين الذين يستدلون بالحادث على المحدث . وبـــالمخلوق علـــى الخـــالق باعتبار العالم مكوناً من جواهر وأعراض ، أما ابن سينا فينظر إلى العـــالم علـــى اعتباره أنه مكون من وجود وماهية هذا الدليل هو دليل الإمكان .

- ومؤدى هذا الدليل أنه لاشك فى وجود موجود هذا الموجود إما أن يكون واجبـــاً أو ممكناً ، فإن كان واجباً ثبت وجود الواجب وهو المطلوب .
- وإن كان ممكناً فلابد له من علة .
- فإن كانت هذه العلة واجبة ـــ ثبت وجود الواجب .
- وإن كانت ممكنة فلابد لها من علة .

وهكذا ولا جائز أن تستمر سلسلة العلل إلى مالا نهاية ....

فيترتب عليه التسلسل وهو محال

والتسلسل ترتب أمر على أمر ثان ، وترتب الأمر الثانى على أمـــر ثـــالث وهكذا إلى مالا نهاية .

دليل بطلان التسلسل : أقام العلماء براهين كثيرة على بطلان التسلسل وقـــد اكتفـــى شيخ الإسلام الباجورى منها ببرهان التطبيق وإليك تقرير هذا البطلان .

لو فرضنا سلسلتين من الزمان غير متناهيتين (لا نهايـــة لـــهما) وجعلنـــا إحداهما من سنتنا هذه ١٩٧٨ إلى مالا نهاية .

وجعلنا الأخرى من طوفان سيدنا نوح عليه السلام إلى مالا نهاية ثم طبقنـــا السلسلتين على بعضهما ، بأن جعلنا ابتداء إحداهما مع ابتداء الأخـــرى ثـــم أخذنـــا

نحذف السنوات بحيث كلما حذفنا من إحداها سنة حذفنا من الأخر مثلـــها ، وهكــذا فإما أن تنتهى سنواتهما بالحذف .

- ويكون لكل منهما نهاية وهو خلاف ما فرضنا لأنا فرضناهما متناهيتين وإما ألا تنتهى سنواتها ويلزم من ذلك مساواة الناقص للزائد وهو باطل . وإمـــا تنتـــهى سلسلة الطوفان وتبقى السلسلة الأخرى فتكون سلسلة الطوفـــان متناهيـــة وقـــد فرضناها غير متناهية وبما أن السلسلة الأخرى تزيد على سلسلة الطوفان بقـــدر معلوم متناه من السنوات والزائد على شيء متناه بقدر متنـــــاه يكـــون متناهيـــاً بالضرورة .

فتكون السلسلة الأخرى متناهية كذلك وقد فرضناها غير متناهية وحيث بطلت كـــل الاحتمالات التى ترتب على فرض شيء غير متناه يبطـــل التسلســـل إلـــى مـــالا نهاية [١].

والتسلسل إلى مالا نهاية ممتنع فيبقى أن ينتهى الأمر إلى واجـــب الوجـــود وهو الله تعالى .

ولا جائز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور [٢] وهو محـــــال لذلـــك وجب أن تقف سلسلة العلل عند موجود واجب **الوجود لذاته ليس له علة أصلاً** .

(١) **تعريف الدور** : الدور هو توقف شيء على شيء آخر مع توقف وجود الشيء الآخر على وجود الشيء الأول .

أقسام الدور : ينقسم الدور إلى ثلاثة أقسام :

أ - **الدور المعى** : وهو عبارة عن وجود شيئين فى وقت واحد يتوقف كل منـــهما على الآخر ومثاله الأبوة والنبوة فبمجرد ولادة الطفل يصبح الأب أبا ويصبـــح

---

(١) راجع تبسيط التوحيد من تحفة المريد على جوهر التوحيد جـ ٢ ، ص ١٠-١٢ للأســـتاذين محمد عبد المنعم العريان ، وعبد الكريم حسن النووى ، ط الفتوح ١٩٦٨م .

(٢) المرجع السابق .

الابن ابنا ، فالأبوة تتوقف على النبوة ، والنبوة تتوقف على الأبـــوة ، وهمـــا متصاحبان فى وقت واحد والدور المعى ليس باطلاً .

ب - الدور المصرح : وهو ما يتوقف فيه أحد شيئين على الآخر مع توقف الآخـــر على الأول مباشرة ، وذلك كتوقف نجاح محمد على نجاح خالد ، مع توقـــف نجاح خالد على نجاح محمد .

جـ - الدور المضمر : وهو ما توقف فيه أحد شيئين على الآخر مع توقف الآخـــر على الأول بواسطة ، وذلك كتوقف نجاح محمد على نجاح خـــالد ، وتوقـــف نجاح خالد على نجاح سعيد مع توقف نجاح سعيد على نجاح محمد .

والدور المصرج والمضمر باطلان : ســـبب البطـــلان للـــدور المصـــرح والمضمر أن الذى يتوقف وجوده على شىء آخر معلول لوجـــود الشـــىء الآخـــر ووجود الشيء الآخر علة فى وجوده ، والعلة متقدمة على المعلول ضرورة ، فـــإذا توقف على شىء آخر قد توقف عليه لزم من ذلك أن يكون كل منـــهما علـــة فـــى الآخر ومعلولاً له .

- فيكون متقدماً على نفسه ومتأخراً عنها فى آن واحد وذلك باطل فـــالدور الـــذى يؤدى إلى هذا الباطل باطل . أ هـ

ونستطيع أن نبرهن على دليل الممكن والواجب بصورة أخرى كما يقـــول بعض الباحثين .

الممكن والواجب :

- إذا تأملنا فى الموجود المحض أى من حيث هو موجود دون أى اعتبـــار آخـــر لاحظنا أنه لا يخلو إما أن لا يعرض من فرض وجوده ولا من فـــرض عدمـــه محال وإما أن يعرض من فرض عدمه محال .

الأول : هو الممكن لذاته أو العالم .

والثانى : هو الواجب لذاته أو هو الله تعالى .

ونستطيع أن نقول أن الواجب لذاته هو ضرورى الوجود والممكن لذاته هـو الذى لا ضرورة فيه بوجه .

- ولكن الممكن لذاته إذا وجد بالفعل صح أن يطلق عليه أيضاً أنه واجب لغـــيره أى واجب لوجود علته الكاملة التــى تقتضــى وجـوده علــى سـبيل القطــع والضرورة.

- أى أن الموجود الممكن إذا نظرنا إليه باعتباره ذاته فهو ممكن لذاته .

- وإذا نظر إليه باعتبار علته التى اقتضت وجوده فهو واجب لغيره . ونريــد أن نلقى الضوء على بعض الجوانب فى هذا الموضوع من خلال رأى ابن سينا .

أولاً : الاستدلال على وجود الواجب لذاته .

ثانياً : صفات الواجب لذاته .

صدور الممكنات عن الواجب :

أولاً : الاستدلال على وجود الواجب لذاته :

لا يخالجنا شك فى وجود الممكن لذاته لأننا نرى فى هذا العالم أشياء توجـد وتنعدم دون أن يترتب على وجودها أو عدمها محال .

- وإنما تكون المشقة حقاً فى إثبات وجود الواجب لذاته الذى لا تدركه حواســنا . وابن سينا يتخذ من جملة الممكنات التى ثبت وجودها بــالحس أساســاً لإثبــات وجود الواجب لذاته .

فهذه الجملة تحتمل فى ذاتها الوجود والعدم على السواء لأن أحد الطرفيــن لا يترجح على الآخر .

وحيث إنها وجدت بالفعل فلابد أن تكون هناك علـــة افادتـــها الوجـــود أى رجحت وجودها على عدمها .

ثم إن فى هذه العلة ثلاثة احتمالات عقلية :

الأول : أن تكون جملة الممكنات هى علة نفسها .

والثانى : أن يكون أحد أفراد هذه الجملة هو العلة .

والثالث : أن تكون العلة شيئاً خارجاً عن جملة الممكنات .

والاحتمال الأول : باطل إذ لو كانت جملة الممكنات هى علة نفســها لمــا كانت ممكنة وإنما تكون حينئذ واجبة .

والاحتمال الثانى : باطل أيضاً إذ لو كان أحد أفراد الجملة هو علة الجملة لكان علة نفسه كذلك ، فيكون واجباً ، وبهذا يكون أحد أفراد جملة الممكنات واجبــاً وهو محال .

إذاً جملة الممكنات لا يدخل فى قوامها شيء غير ممكن ضرورة .

بقى الاحتمال الثالث والأخير : وهو أن تكون علة الممكنات شيئاً خارجــاً عنها والخارج عن جملة الممكنات هو المستحيل والواجب .

- والمستحيل لا يجوز أن يكون علة وجود الجملة إذ هو نفسه غير موجـــود فـــلا يصلح علة لوجود غيره لأن فاقد الشيء لا يعطيه .
- فلم يبق إلا أن يكون علة جملة الممكنات هو الواجب وهو المطلوب .

والخلاصة : أن جملة الممكنات سواء اجتمع أفرادها فى الوجود أو تعاقب أفرادهــا فى الوجود فلابد أن تستند فى وجودها إلى الواجب لذاته .

ثانياً : صفات الواجب :

ثم إن هذا الواجب الذى ثبت وجوده بدليله السابق المعروف بدليل الإمكـــان يتصف بصفات تناسب ما يثبت له من وجوب الوجود .

- فهو واحد من وجوه لأنه غير منقسم إلى أجزاء بالفعل ولا بالفرض ولا بـــالعقل وذلك بأن تكون الذات مركبة من معان عقلية متغايرة كالجنس والفصل .
- وهو واحد من حيث أنه لا يشاركه غيره فى صفاته ولا فى أفعاله .
- وهو تام الوجود بالفعل لا ينقصه شىء ينظر حتى يتم به وهو لا يخالطه إمكـــان ولا يعتوره نقص ولا يشوبه شر ولا ينتابه كون وفساد ولا يتحول من القوة إلـــى الفعل ولا من العدم إلى الوجود وهو عقل وعاقل ومعقول .
- هو عقل بهويته المجردة عن المادة .
- وعاقل لأنه يدرك هذه الهوية المجردة .
- ومعقول لأن هذه الهوية المجردة هى عين ذاته .

وهو مريد حى عالم يدرك الكليات كما يدرك الجزئيات من خلال مبادئـــها الشاملة على نحو كلى بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الســـموات ولا فـــى الأرض .

وبالجملة هو حق محض وخير محض وكمال محض لا شبيه له فى ذاتـــه ولا شريك فى صفاته ولا نظير له فى أفعاله .

﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

---

(١) سورة الشورى الآية ١١ وراجع الإشارات لابن سينا ، ص ٧٩ وما بعدها .

ثالثاً : فكرة الصدور :

هكذا ينفى ابن سينا صدور الحادث عن القديم .

ولكن هناك مشكلة أخرى تعترض هذا الصدور نعرض لها الآن وهى كيفية صدور العالم عن الله سبحانه فى رأى ابن سينا .

وتقوم نظرية الصدور عند ابن سينا على ثلاث مسلمات فى الفلسفة السينية.

أولاً : انقسام الموجود إلى ما هو واجب لذاته وما هو ممكن لذاته .

ثانياً : القول بأن الواحد البسيط لا يمكن أن يصدر عنه غير واحد بسيط أيضاً .

ثالثاً : مبدأ التعقل وهو أن تعقل الله هو علة وجود الممكن بمعنى أن الله قد عقل الموجود الممكن فوجد ذلك الموجود الممكن وفق الصورة التى عقله الإله عليها .

وإذن فقد فاضت من التعقل الأول ثلاثة أشياء :

العقل الأول ونفس الفلك الأول وجرم الفلك الأول .

وعن العقل الأول فاضت ثلاثة أخرى هى :

العقل الثانى ونفس الفلك الثانى وجرم الفلك الثانى .

وهكذا إلى العقل العاشر وهو العقل الفعّال المدبر مباشرة لعالم الكون والفساد .

بين ابن سينا والمتكلمين والفلاسفة

(١) مما تقدم نعلم أن ابن سينا خالف المتكلمين فى الاستدلال على وجوب الواجب فهم يستدلون على الله تعالى بالمخلوقات ، يستدلون عليه بالحادث ، أما هو فقد استدل على الله تعالى بالإمكان .

والإمكان الذى هو جواز الوجود والعدم أمر اعتبارى ، ومن هذا المعنى أمكنه الوصول إلى إثبات واجب الوجود ، الذى يكون وجود من ذاته .

(٢) يرى ابن سينا أن كل شىء فى الكون ناشىء عن هذا الواجب (الله تعالى) ولكن ذلك بطريق العلية .

فالله تعالى هو المبدأ الأول ، نشأ عنه العقل الأول ، وعن هذا العقل نشأ الثانى ... وهكذا إلى آخر سلسلة الوجود ، فالله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه فى كل موجود ، بل بالواسطة وهذا يخالف رأى المتكلمين الذين يرون أن كل شىء موجود بإيجاد الله تعالى له إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شىء .

(٣) أما ابن سينا فى نظرية العقول العشرة والأفلاك فهو متأثر فيها بالفيلسوف أبى نصر الفارابى الذى أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية عن أرسطو وبطليموس فى كتابه المجسطى ، فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول فى العالم الأرضى وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد وهى : (زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر) .

- وقد أراد ابن سينا ومن قبله الفارابى أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم وبين الدين الذى جاء بإثبات أن هناك مخلوقاً يسمى العرش وآخر يسمى بالكرسى . فأضاف العرش والكرسى إلى الأفلاك السبعة التى أثبتها بطليموس فصارت الأفلاك عنده تسعة وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : ﴿ويحمل عرش ربك

فوقهم يومئذ ثمانية﴾ على هذا المعنى قال : إن الذى يجعل العرش هى الأفلاك الثمانية التى تلى العرش من أسفل [1].

سير متصل :

وهنا نريد أن نذكر المواقف التى كفر فيها الإمام الغزالى الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة حيث إنه الكتاب الذى شن فيه هجومه العنيف على الفلاسفة .

وقد ناقش الغزالى آراء الفلاسفة فى عشرين مسألة كفرهم فى ثلاث منها وبدعهم فى السبع عشرة الباقية — والمسائل التى وقع فيها التفكير هى :

(١) قولهم بقدم العالم .

(٢) إنكارهم علم الله بالجزئيات .

(٣) قولهم بالمعاد الروحانى .

- ومن المسائل التى يدعهم فيها فكرة صدور الكائنات ومن هنا نستطيع القول أن ابن سينا فى إلهياته قد خضع مساره العقلى تحت ثلاث تأثيرات كما تبين فى بداية الحديث [2]:

---

(١) راجع الدكتور عوض الله حجازى ، المرجع السابق .

(٢) راجع فى فلسفة ابن سينا :

- دكتور إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية .
- دكتور محمد عثمان نجاتى الإدراك عن ابن سينا .
- وابن سينا كتاب النجاة والشفاء .
- دكتور رفقى زاهر فى الفلسفة الإسلامية .
- دكتور محمد عبد الستار نصار فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات.
- دكتور عوض الله حجازى فى الفلسفة الإسلامية .
- دكتور عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى .

(١) التأثير اليونانى وبصفة خاصة أرسطو والأفلاطونية الحديثة .

(٢) أصالة الشخصية واستقامته الفطرية .

(٣) الدين .

- وعلى هذا نستطيع القول أيضاً بأن محاولة الإمام الغزالى تؤخذ علـــى أنـــها رد فعل لتصحيح بعض ما نادت به الفلسفة الإسلامية مبتعدة عن الإسلام فى دائـــرة الاجتهاد. وباكتمال الفعل ورد الفعل فى قضايا الفلسفة الإسلامية تكون الصـــورة واضحة على أن المسلمين كانت لهم من الخصوبة الفكرية ماهيأ لهم أن يـــثروا تاريخ الفكر الإنسانى بعامة وفى هذا رد على المنكرين للفلسفة الإسلامية .

* * *

فهرس المحتويات

تابع فهرس المحتويات

تابع فهرس المحتويات